

Neue Deutsche Hefte

Beiträge zur europäischen Gegenwart
mit den »Kritischen Blättern«

INHALT

Cesare Pavese Die Beiden · **Franz Tumlir**
Notizen über zwei Figuren Bertolt Brechts
Georg Siebers Die Entdeckung der vierten
Dimension · **Christine Lavant** Gedichte
Otto von Taube Marfa Matwejewna · **Kurt
Goldammer** Deutsche Universitäten X:
Die Marburger Philippina · **Gottfried Benn**
Gedichte · **Julius Overhoff** Industriegesell-
schaft und Intellektuelle · **Walter Heist** Der
Fall Döblin · **J. G.** Kritik oder Kolportage?
Ulrich Gregor Die Fellini-Legende
Besprechungen

Heft **44**

M Ä R Z 1 9 5 8

VERLAGSORT GÜTERSLOH

C. B E R T E L S M A N N

NEUE DEUTSCHE HEFTE

Herausgegeben von Joachim Günther und Rudolf Hartung

HEFT 44 – MÄRZ 1958

Cesare Pavese: Die Beiden	1057
Franz Tumlner: Notizen über zwei Figuren Bertolt Brechts	1060
Christine Lavant: Gedichte	1074
Georg Siebers: Die Entdeckung der vierten Dimension	1077
Otto von Taube: Marfa Matwejewna	1091
Kurt Goldammer: Deutsche Universitäten X. Die Marburger Philippina	1094
Gottfried Benn: Gedichte aus dem Nachlaß	1104

BLICK IN DIE ZEIT

Julius Overhoff: Industriegesellschaft und Intellektuelle	1106
Walter Heist: Der Fall Döblin	1114

KRITISCHE BLÄTTER

J. G.: Kritik oder Kolportage?	1121
Albert Arnold Scholl: William Faulkner / Ein grüner Zweig. Gedichte	1123
Wieland Schmied: Yvan Goll / Der Mythos vom durchbrochenen Felsen Yvan Goll / Pariser Georgika	1125
Helmut Olles: Jean Cocteau / Tagebuch eines Unbekannten	1126
Werner Wilk: John Braine / ... und nähme doch Schaden an seiner Seele	1127
Urs Jaeggi: Georges Govy / Bei Anbruch des dritten Tages. Roman	1129
Karl Schwedhelm: Willy Haas / Die Literarische Welt	1130
Rudolf Hartung: Werner Wilk / Wunder werfen Schatten. Roman	1132
Günter Blöcker: Albert Camus / Heimkehr nach Tipasa	1133
Walter Lennig: André Maurois / Olympio – Victor Hugo	1134
Karl August Horst: Das Buch deutscher Briefe. Hg.: Walter Heynen	1135
Detlef C. Kochan: Friedrich Heer / Quellgrund dieser Zeit. Friedrich Heer / Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand	1137
Walter Mannzen: Freud in der Gegenwart	1138
Claudia Hoff: Johannes Eichner / Kandinsky und Gabriele Münter Hans Konrad Röthel / Gabriele Münter	1139

FORUM

Ulrich Gregor: Die Fellini-Legende	1141
Notizen	1144

Die „Neuen Deutschen Hefte“ erscheinen monatlich. Preis je Heft im Abonnement 3,- DM; einzeln 3,50 DM. Redaktion: Joachim Günther, Berlin-Lankwitz, Kindelbergweg 7, und Dr. Rudolf Hartung, Berlin-Lichterfelde-West, Potsdamer Straße 60. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingesandte Bücher können nicht zurückgesandt werden. Umschlag S. Kortemeier. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh. Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH, Gütersloh. Alle Rechte vorbehalten. Die „Neuen Deutschen Hefte“ können durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag bezogen werden. Printed in Germany

Überflüssig, Homer nachzumachen. Wir wollten ganz einfach ein Gespräch wiedergeben, das am Vorabend von Patroklos' Tod stattfand.

(Es sprechen Achilleus und Patroklos.)

ACHILLEUS: Patroklos, warum sagen wir Menschen stets, um uns Mut einzuflößen: „Ich habe schon Schlimmeres gesehen“, wenn wir sagen müßten: „Das Schlimmste kommt noch. Es kommt noch ein Tag, da wir Leichen sein werden“?

PATROKLOS: Achilleus, ich kenne dich nicht mehr.

ACHILLEUS: Ob ich dich aber kenne. Ein wenig Wein genügt nicht, um Patroklos umzubringen. Heut abend weiß ich, daß es schließlich keinen Unterschied gibt zwischen uns andern und den niederen Menschen. Für alle gibt es ein Schlimmstes. Und dieses Schlimmste, das kommt zuletzt, kommt nach allem und stopft dir den Mund zu wie eine Faustvoll Erde. Immer ist es schön, sich daran zu erinnern: „Dieses hab' ich gesehn, jenes hab' ich erlitten“ – doch ist es nicht ungerecht, daß wir uns der härtesten Sache gerade einst nicht zu erinnern vermögen?

PATROKLOS: Wenigstens einer von uns kann sich ihrer dann für den anderen erinnern. Hoffen wir es. So halten wir das Schicksal zum besten.

ACHILLEUS: Deshalb wird getrunken des Nachts. Kam dir je der Gedanke, daß ein Kind darum nicht trinkt, weil es nichts weiß vom Tod? Hast du, Patroklos, getrunken als Knabe?

PATROKLOS: Ich hab' nie etwas getan, es sei denn mit dir und wie du.

ACHILLEUS: Ich will sagen: wußtest du, was der Tod war, dein Tod, als wir immer beieinander waren und spielten und jagten, und der Tag kurz war, die Jahre aber niemals vergingen? Denn als Knabe tötet man wohl, weiß aber nicht, was der Tod ist. Dann kommt der Tag, an dem man plötzlich begreift, im Tod drinnen ist, und von dann ab ist man ein tauglicher Mann. Man kämpft und man spielt, man trinkt, ungeduldig verbringt man die Nacht. Hast du aber je einen betrunkenen Knaben gesehen?

PATROKLOS: Ich frage mich, wann es das erstemal war. Ich weiß es nicht. Entsinne mich nicht. Mir ist, als hätte ich immer getrunken und vom Tod nichts gewußt.

ACHILLEUS: Du bist wie ein Knabe, Patroklos.

PATROKLOS: Frag deine Feinde, Achilleus.

ACHILLEUS: Ich werde es tun. Aber der Tod existiert für dich nicht. Und wer sich nicht fürchtet vor dem Tod, ist kein guter Krieger.

PATROKLOS: Immerhin trink ich mit dir, heute nacht.

ACHILLEUS: Und bist ohne Erinnerungen, Patroklos? Sagst du nie: „Das hab' ich getan. Das hab' ich gesehn“, indem du dich fragst, was du wirklich getan hast, was dein Leben gewesen ist, was zurückbliebe von dir auf der

Erde und im Meer? Wozu verbringt man nur seine Tage, wenn man sie im Gedächtnis behält?

PATROKLOS: Als wir zwei Knaben waren, Achilleus, erinnerten wir uns an nichts. Es genügte uns, immer beieinander zu sein.

ACHILLEUS: Ich frage mich, ob sich noch jemand in Thessalien an damals erinnert. Und wenn die Gefährten dort unten von diesem Krieg zurückkehren, wer auf jenen Straßen vorbeiziehn, wer wissen wird, daß es auch uns einmal gab – und wir waren zwei Knaben, wie es jetzt bestimmt andere gibt. Ob die Knaben, die jetzt aufwachsen, wissen, was sie erwartet?

PATROKLOS: Man denkt nicht an derlei, als Knabe.

ACHILLEUS: Es gibt Tage, die noch kommen werden und die wir einst nicht sehen.

PATROKLOS: Haben wir nicht schon viele gesehen?

ACHILLEUS: Nein, Patroklos, nicht viele. Der Tag kommt, an dem wir Leichen sein werden. Da wir den Mund mit einer Faustvoll Erde zugestopft haben. Und nicht einmal das, was wir sahen, wissen wir dann.

PATROKLOS: Es ist sinnlos, daran zu denken.

ACHILLEUS: Man kann nicht daran denken. Als Knabe gleicht man Unsterblichen, man schaut und man lacht. Weiß nichts von dem, was es kostet, weiß nichts von Mühsal und Klage. Man kämpft wie zum Spiel und wirft sich wie tot auf die Erde. Dann lacht man und geht von neuem ans Spielen.

PATROKLOS: Wir haben andere Spiele. Das Bett und die Beute. Die Feinde. Und dieses Trinken von heute nacht. Achilleus, wann werden wir ins Feld zurückkehren?

ACHILLEUS: Wir kehren zurück, sei versichert. Ein Schicksal wartet auf uns. Wenn du die Schiffe in Flammen erblickst, dann ist es Zeit.

PATROKLOS: Dann?

ACHILLEUS: Warum? Erschreckt es dich? Hast du nicht Schlimmeres gesehen?

PATROKLOS: Es bringt mich zum Rasen. Wir sind hier, um ein Ende zu machen. Womöglich schon morgen.

ACHILLEUS: Hab keine Eile, Patroklos. Überlaß es den Göttern, „morgen“ zu sagen. Einzig für sie wird das, was war, wieder sein.

PATROKLOS: Doch ob wir Schlimmeres sehen, hängt von uns ab. Bis zuletzt. Trinke, Achilleus. Auf die Lanze und auf den Schild. Das, was gewesen ist, wird weiterhin sein. Wir werden abermals wagen.

ACHILLEUS: Ich trinke auf die Sterblichen und auf die Unsterblichen, Patroklos. Auf meinen Vater und auf meine Mutter. Auf das, was gewesen ist, in der Erinnerung. Und auf uns beide.

PATROKLOS: So vieles hast du im Gedächtnis?

ACHILLEUS: Nicht mehr als ein Weibchen oder ein Bettler. Auch sie sind Kinder gewesen.

PATROKLOS: Du bist reich, Achilleus, und für dich ist der Reichtum ein Lumpen, den man wegwirft. Du allein kannst dich einem Bettler vergleichen.

Du, der im Ansturm die Klippe von Tenedos nahm, du, der den Gürtel der Amazone zersprengt und auf dem Gebirge mit den Bären gekämpft hat. Welches andere Kind wurde wie du von der Mutter im Feuer gestählt? Du bist Schwert und bist Lanze, Achilleus.

ACHILLEUS: Außer im Feuer bist du immer bei mir gewesen.

PATROKLOS: So wie der Schatten die Wolke begleitet. Wie Theseus mit Peirithoos. Vielleicht, Achilleus, wird eines Tages von dir verlangt, daß auch du in den Hades kommst, um mich zu befreien. Und dann sehn wir auch das.

ACHILLEUS: Besser war jene Zeit, da es den Hades nicht gab. Damals gingen wir zwischen Wäldern und Sturzbächen umher und waren, hatten wir den Schweiß einmal abgespült, Knaben. Damals war jede Gebärde, war jedes Zeichen ein Spiel. Wir waren Erinnerung, und keiner von uns wußte. Hatten wir Mut? Ich weiß nicht. Es ist unwichtig. Ich weiß, daß auf dem Berg des Kentauren der Sommer war, der Winter, das ganze Leben. Wir waren unsterblich.

PATROKLOS: Doch dann kam das Schlimmste. Kam das Wagnis und der Tod. Und dann waren wir Krieger.

ACHILLEUS: Man entrinnt dem Los nicht. Und meinen Sohn sah ich nicht. Auch Deïdameia ist tot. Oh, warum blieb ich nicht auf der Insel inmitten der Frauen?

PATROKLOS: Du hättest dürftige Erinnerungen, Achill. Du wärest ein Knabe. Besser leiden, als nicht bestanden haben.

ACHILLEUS: Wer sagt dir aber, dies sei das Leben? – O Patroklos, es ist so. Wir mußten das Schlimmste erblicken.

PATROKLOS: Ich geh' ins Feld hinaus, morgen, mit dir.

ACHILLEUS: Mein Tag ist es noch nicht.

PATROKLOS: Nun, dann geh' ich allein. Und um dir Schande zu machen, nehme ich deine Lanze.

ACHILLEUS: Ich war noch nicht auf der Welt, als sie die Esche fälten. Ich wollte, ich sähe die Lichtung, die von ihr blieb.

PATROKLOS: Geh ins Feld, und du wirst sie als deiner würdig erblicken: soviel Klötze wie Feinde.

ACHILLEUS: Die Schiffe brennen noch nicht.

PATROKLOS: Ich nehme deinen Beinharnisch und deinen Schild. Dann bist du in meinem Arm. Nichts kann mich dann treffen. Und ich werde glauben, ich spielte.

ACHILLEUS: Du bist wahrhaftig der Knabe, der trinkt.

PATROKLOS: Als du mit dem Kentauro herumsprangst, Achilleus, dachtest du nicht an die Erinnerungen. Und warst nicht unsterblicher als heute nacht.

ACHILLEUS: Nur die Götter kennen das Schicksal und leben. Bei dir aber wird Schicksal gespielt.

PATROKLOS: Trink noch mit mir. Morgen dann, im Hades womöglich, erweist sich auch das.

Bertolt Brecht hat die Aufführung seines „Galilei“ in Berlin nicht mehr erlebt. Er hat noch die ersten Proben geleitet, und ich erinnere mich an einen regnerischen Vormittag im Frühjahr 1956: wir waren ins Theater am Schiffbauerdamm gefahren, um bei einer solchen Probe zuzusehen. Aber in den sonst von Eifer und gehörigen Verwandlungen erfüllten Gängen des alten Hauses empfangen uns an diesem Morgen Ratlosigkeit und tiefe Verwirrung: die Probe war abgesagt worden. Zwei Tage später lasen wir in der Zeitung, daß Brecht erkrankt sei. Als nach seinem Tode das „Leben des Galilei“ auf die Bühne kam, war es, als sei der Dichter selber noch einmal gekommen; als trete er in den Figuren, die er gemacht hat, vor wie ein Lebender, der nicht aufgehört hat, Ansprüche zu stellen. Etwas Ähnliches hat man freilich auf derselben Bühne schon einmal wahrnehmen können. Als Brecht seinen „Kaukasischen Kreidekreis“ herausbrachte, hat er in dem Richter Azdak einen Menschen auf die Bühne gestellt, in dessen Geschichte wir die Auseinandersetzung eines Menschen ganz bestimmter Art mit dem Wesen der Macht finden – ebenso wie danach im „Leben des Galilei“.

*

Der Azdak ist ein Dorfschreiber, zerlumpt und immer angetrunken, und Brecht läßt ihn gleich bei seinem ersten Auftritt bekennen:

„Ich habe kein gutes Herz. Wie oft soll ich dir sagen, daß ich ein geistiger Mensch bin!“

Und weiter: „Du fragst mich eine Frage, und es gibt nichts, was verführerischer sein kann als eine Frage!“

Es ist der einfältige Polizist Schauwa, den der Azdak mit solchen Worten in Verwirrung setzt. Schauwa ist hinter ihm her, weil er ihn verdächtigt, einen Hasen gewildert zu haben. Dem Azdak ist aber vielmehr ein anderes Wild zuge laufen: ein alter Mann, dem er in seiner Hütte Zuflucht gewährt hat, obwohl er ihm verdächtig erscheint: er muß ihn ja für einen vor der Revolution flüchtenden Grundbesitzer halten. Die Reden des Azdak, wie er zwischen der Sache mit dem Hasen und der Sache mit dem Flüchtling hin und her springt, bilden ein dialektisches Meisterstück. Es versteht sich, daß Schauwa ihm nicht folgen kann; aber auch der geflüchtete Grundbesitzer ist platt vor Staunen, als ihm dieser Mann, nachdem er seine undurchsichtigen und durchtriebenen Reden von sich gegeben hat, zur Flucht verhilft. Da erklärt ihm der Azdak:

„Sie sind hinter dir her, das spricht für dich!“

Er sagt noch etwas: „Jetzt wunderst du dich, daß ich dich nicht ausgeliefert habe. Aber ich könnte diesem Vieh nicht einmal eine Wanze ausliefern, es widerstrebt mir.“

Mit dem Vieh meint er den Polizisten. Und dann folgt als Erläuterung eine Erzählung des Azdak, ein Beispiel seiner Gesinnung:

„In Tiflis haben sie einmal einen Grundbesitzer gehängt, einen Türken. Er hat

ihnen nachweisen können, daß er seine Bauern gevierteilt hat und nicht nur halbiert, wie es üblich ist, sein Eifer war über jeden Verdacht, und doch haben sie ihn gehängt, nur weil er ein Türk war, für was er nix gekonnt hat, eine Ungerechtigkeit!“

Das ist das Ende der Szene. Der Adzak ist uns gezeigt worden als ein Mensch, der nicht leicht zu durchschauen ist. Mit dem Recht scheint er es nicht genau zu nehmen, ja an der Möglichkeit einer Rechtsfindung überhaupt zu zweifeln. Auch verwahrt er sich gegen die plumpe Anbiederung der Einfalt, daß er ein gutes Herz habe. Dabei ist etwas in seiner Natur, das sich empört gegen Ungerechtigkeit; für einen Mann, der verfolgt wird, nimmt er von vornherein Partei. Zugleich läßt er es offen, ob er diesen Grundbesitzer nicht einfach deshalb laufen läßt, weil er von ihm bestochen worden ist. Keineswegs hat er sich etwa in dieser Szene uns entdeckt: er mischt seine Motive durcheinander, er kann sich alles zurechtreden; wir müssen uns daran halten: er ist, wie er gesagt hat, ein geistiger Mensch. Als solcher tritt er in die Proben ein, die ihm die folgenden Szenen auferlegen.

Zunächst erscheint er wider Erwarten töricht. Als er erfährt, daß es nicht ein beliebiger Grundbesitzer, sondern der Großfürst selber war, dem er zur Flucht verholfen hat, läuft er zu den Panzerreitern, klagt sich vor ihnen an und verlangt seine strenge Aburteilung in öffentlicher Verhandlung. Aber diese augenscheinliche Torheit hat ihren Hintergrund. Der Azdak hat inzwischen gesehen, wie die Dinge im Lande stehen, er muß mit einer Anklage rechnen, er will ihr zuvorkommen durch Selbstanklage. Als der Polizist Schauwa die Rigorosität seiner Selbstbeschuldigungen nicht begreifen kann, fährt er ihn an: „Halt das Maul, Schauwa, das verstehst du nicht. Eine neue Zeit ist gekommen, die über dich hinwegdonnern wird. Alles wird untersucht, aufgedeckt. Da meldet sich einer lieber von selber, warum: er kann dem Volk nicht enttrinnen!“ Mit großer Geste also wendet er sich an die Panzerreiter: „Ich habe den Großgauner entwischen lassen, zerreißt mich, Brüder!“

Aber für die Panzerreiter ist die Revolution vorläufig abgeschlossen, sie zeigen dem Selbstankläger die kalte Schulter. Auf die Frage, wo denn – wenn nicht bei ihnen – er seinen Richter suchen solle, zeigen sie auf den Galgen: „Hier hängt er. Und hör auf, uns zu brüdern, auf dem Ohr sind wir empfindlich heut abend!“

Nun ist der Azdak gewiß ein durchtriebener Mann; aber er ist doch auch wirklich einer, der in die Revolution seine Hoffnungen gesetzt hat. So sind die Worte seiner Selbstanklage eigentlich echt und inhaltlich ein Bekenntnis, so sehr sie im Ganzen nur eine Vorgabe sind. Aber er findet ja in den Ausführenden der Revolution nur Funktionäre einer Macht, die sich bereits als solche installiert hat. Sie verhöhnen ihn; sein Bekenntnis, sein Zeugnis wird verworfen. Und nun läßt er es fallen. Er erniedrigt sich, verrät seinen Glauben und spielt fortan mit auf diesem Feld. Aber darüber kommt er selbst zu Fall. So wird er später zu den Panzerreitern sagen: „Meine Mithunde, wie geht es, Hunde? Stinkt die Hundewelt gut?“ – frère et cochon.

Wie es so weit kommen kann, wie der Charakter der Machtwelt sich enthüllen läßt, führt uns der Dichter in dieser Szene genau vor. Zu Anfang hat der Azdak noch Hoffnungen, und als ihn die Panzerreiter, die einander listig zuzuwinkern, fragen, was er sich denn von der Revolution erwartet habe, antwortet er: „Was in Persien passierte, Brüder!“ und erzählt die Geschichte, die ihm von seinem Großvater, einem merkwürdigen Menschen, wie er sagt, überliefert worden sei: vor vierzig Jahren habe man in Persien Revolution gemacht und alle Wesire, Steuereintreiber und Volksbedrucker aufgeknüpft. Da fragen ihn die Panzerreiter, wer denn regiert habe in Persien, wenn der Wesir gehängt worden sei? Der Azdak antwortet: „Ein Bauer!“ Und wer das Heer kommandiert habe, fragen die Panzerreiter. Der Azdak sagt: „Ein Soldat, ein Soldat!“ Und zuletzt fragen sie ihn, wer die Löhnung ausbezahlt habe. Er antwortet: „Ein Färber, ein Färber zahlte die Löhnung aus!“ – Da beginnen die Panzerreiter, ihn zu verhöhnen. Zuerst merkt das der Polizist Schauwa, dieser Büttel, den er sich selber mitgebracht hat; der erkennt die Lage, und auf die Frage der Panzerreiter, ob auch er das Revolutionslied kenne, das der Azdak ihnen da eben vorgesungen habe, zieht er sich zurück: jawohl, er kenne es, der Azdak habe es ihm beigebracht, aber singen könne er es nicht, seine Stimme sei nicht mehr gut.

Als dann die Panzerreiter dem Azdak die Brandröte in der Vorstadt weisen und ihm sagen, daß es dort zwar nicht die Färber seien, die den Aufstand führten, sondern die Teppichweber, aber daß sie, die Panzerreiter, diesen Aufstand noch zusammenschlagen würden – da begreift auch der Azdak. Aber schon haben sie ihm den Ausgang versperrt und nehmen sich nun ihn, der sich selbst anklagen wollte, ihrerseits vor; sie beschuldigen ihn, daß er im trüben haben fischen wollen. Schon seine nächsten Worte sind Widerruf. „Ich weiß nicht, warum ich hergekommen bin!“ – und als sie ihn dann noch einmal fragen, ob er's etwa mit den Färbern oder Teppichwebern halte, schüttelt er den Kopf. Doch nun fragen sie ihn geradezu, was mit diesem Lied sei, dieser Verherrlichung der Revolution in Persien – wie er sich jetzt dazu stelle? Da verleugnet er auch seinen Großvater, von dem er das Lied hat. Eben noch hat er ihn einen „merkwürdigen Menschen“ genannt, nun sagt er: „Ein dummer unwissender Mensch!“ – „Richtig!“ antworten die Panzerreiter. Aber sie wollen den Widerruf ausdrücklich haben, sie fragen: „Und was war mit dem Färber, der die Löhnung auszahlte?“ Der Azdak weicht aus: „Das war in Persien.“ Die Panzerreiter stellen die letzte Frage: „Und was war mit der Selbstbeschuldigung, daß du den Großfürsten nicht mit eigenen Händen gehängt hast?“

Unterdessen hat sich der Azdak gefaßt, er antwortet mit einer dialektischen Wendung: „Sagte ich euch nicht, daß ich ihn habe laufen lassen?“

In der folgenden Szene erntet er die Früchte seines Widerrufs; die Panzerreiter bestimmen ihn zum neuen Richter.

Zunächst bietet er sich ihnen an, in dem vorgesehenen Probestück, durch das der junge Fürst Azbeki seine Eignung für das Richteramt nachweisen soll, selbst den Angeklagten zu machen. Er flüstert ihnen ins Ohr, er wolle

dabei die Rolle des Großfürsten spielen, den er habe laufen lassen. Die Aussicht auf den Spaß einer solchen Verwechslungskomödie entzückt die Panzerreiter, und sie stimmen sofort zu. Nun spielt der Azdak den Großfürsten und richtet seine Verteidigung so ein, daß die revolutionären Anschauungen, denen er zuvor abgeschworen hat, jetzt in satirischer Verzerrung aufs Tapet kommen. Damit hat er die Panzerreiter gewonnen – ein Mann, der widerruft und dann auch noch sich selbst travestiert, ist für sie der richtige Mann. Sie schicken den fürstlichen Kandidaten weg und machen den Azdak zum Richter. Der nimmt das Amt an mit den Worten: „Immer war der Richter ein Lump, so soll jetzt ein Lump der Richter sein!“

Auf ihn würde auch das Wort passen, das Brecht in dem andern Stück seinen Galilei aussprechen läßt: „Wer die Wahrheit nicht weiß, ist bloß ein Dummkopf. Aber wer sie weiß und sie eine Lüge nennt, ist ein Verbrecher!“

Die nächste Szene zeigt den Azdak in seinem Amt. Er ist bestechlich, er beugt das Recht, aber hie und da kann er das ihm angeborene Mitleid mit den Hilfslosen nicht verleugnen. Als er gegen einen Banditen zu verhandeln hat, den die Bauern mit Dreschflegeln gejagt und gestellt haben, zeigt es sich, daß dieser Bandit die Gepflogenheit hatte, einer armen alten Frau von seiner Beute etwas abzugeben; er hat ihr eine Kuh in den Stall getrieben und einen Schinken ins Fenster geworfen. Die Frau lebt in der Einbildung, ein Heiliger habe ein Wunder an ihr getan. Sie will den Azdak von ihrem Wunderglauben überzeugen; ihr Argument ist: „Ich frage, Euer Gnaden, wann hat je einer einem armen alten Menschen einen Schinken gebracht ohne ein Wunder?“

Da erhebt sich der Azdak und sagt: „Mütterchen, das ist eine Frage, die den Gerichtshof mitten ins Herz trifft. Sei so freundlich, dich niederzusetzen!“ Er läßt die Alte ein, auf dem Richterstuhl Platz zu nehmen, und setzt sich mit seinem Weinglas ihr zu Füßen und sagt:

„Mütterchen, fast nannte ich dich Mutter Grusinien, die Schmerzhaftes.
Die Beraubte, deren Söhne im Krieg sind.
Die mit Fäusten Geschlagene, Hoffnungsvolle!
Die da weint, wenn sie eine Kuh kriegt.
Die sich wundert, wenn sie nicht geschlagen wird.
Mütterchen, wolle uns Verdammte gnädig beurteilen!“

Dann wendet er sich brüllend zu den Bauern, die von der Alten die gestohlene Kuh zurückhaben wollen: „Gesteht, daß ihr nicht an Wunder glaubt, ihr Gottlosen! Jeder von euch wird verurteilt zu fünfhundert Piastern Strafe wegen Gottlosigkeit!“

Er jagt die Bauern hinaus, bittet die Alte, sitzen zu bleiben, spricht den Banditen mit: „Frommer Mann!“ an und läßt beide ein, mit ihm eine Kanne Wein zu trinken. Dazu tritt der Sänger vor, die Szene wirkt wie ein lebendes Bild, der Sänger kommentiert es. Er singt das Lied auf den Azdak:

„Und so brach er die Gesetze wie ein Brot, daß es sie letze,
Bracht das Volk ans Ufer auf des Rechtes Wrack.
Und die Niedren und Gemeinen hatten endlich, endlich einen,
den die leere Hand bestochen, den Azdak.

Siebenhundertzwanzig Tage maß er mit gefälschter Waage
Ihre Klage, und er sprach wie Pack zu Pack.
Auf dem Richterstuhl, den Balken über sich von einem Galgen,
Teilte sein gezinktes Recht aus der Azdak.“

An dieser Stelle wird sichtbar, was Brecht im Ganzen mit der Figur will. Er stellt uns einen Mann vor, der sich zum Handlanger der Macht erniedrigt hat und der Recht und Glauben auch dort, wo er von ihnen Gebrauch macht, verhöhnt – aber dieser Mann, der sich selbst einen Verdammten nennt, hat in seiner Liebe zu den Armen und Schwachen, die von Macht und Recht nichts wissen, noch die Möglichkeit zu einem gebrechlichen anfälligen Gutsein. Nicht, daß er sich damit rechtfertigen wollte! – Er hat die Kategorien, innerhalb deren es Rechtfertigung gibt, bewußt verlassen. Und doch, wie er zu Füßen der alten Mutter, und mit dem Banditen als Kumpan, unterm Galgen sitzt, blickt er auf uns her, als wolle er uns auffordern, einzusehen, daß dieses gebrechliche und anfällige Gutsein das Beste überhaupt ist, das noch erreicht werden kann in unserer schuldig gewordenen Welt.

Durch diesen Vorgang wird – ganz ähnlich wie in der Selbstanklage des Azdak trotz aller Berechnung das echte Bekenntnis enthalten war – ein wesentlicher Inhalt aufgezeigt, den der Dichter wohl selber nie mit Namen ausgerufen hätte – den aber doch wir hervorleuchten sehen und ohne Zweifel als das erkennen, was wir Christentum nennen. Mit andern, geläufigeren Worten: es ist die alte Brechtsche Frage nach dem „guten Menschen“, die hier gestellt wird. Der „Kaukasische Kreidekreis“ spielt, wie es in dem Stück ausdrücklich heißt, in einer „Zeit der Unordnung“. Man darf diesen Begriff nicht oberflächlich auf das Historische beziehen und ihn mit der Zeit der Revolutionswirren gleichsetzen. Das Historische ist in dem Stück nur Gleichnis. Unordnung und Ordnung sind bei Brecht Prinzipien, mittels derer sich, unabhängig von der Historie, die Welt fortbewegt. Zur Unordnung gehören Erwartung und Hoffnung, zur Ordnung gehört der Irrtum über das Wesen der Macht. Sie ist immer nur scheinbar Ordnung; die Unordnung dagegen ist immer Wirklichkeit. In diesem Sinn hört die „Zwischenzeit“, von der in dem Stück die Rede ist, niemals auf, sie entspricht dem wahren Zustand der Welt.

Aber in der Geschichte gehen die Dinge weiter, und so senkt sich auf die Bühne nun der Schleier einer Ordnung wieder herab: die Herrschaft des Azdak geht zu Ende. Er weiß, daß man ihm alles aufrechnen wird. In diesem Augenblick verzweifelt er. Er sagt: „Ich werd’ niemand den Gefallen tun, menschliche Größe zu zeigen. Ich bitt’ euch auf den Knien um Erbarmen, geht jetzt nicht weg, der Speichel rinnt mir heraus, ich habe Todesfurcht!“

Auch diese Stelle ist wichtig für das ganze Stück; sie zeigt, daß der Azdak ein schwacher Mensch ist. Eine ähnliche Stelle ist im „Galilei“; so wird im Zusammenhang offenbar, wie die beiden Gestalten aus einer Vorstellung gemacht sind. Auch Galilei unterwirft sich aus Todesfurcht und Schwäche. Er gibt das auch zu. Aber darin gibt er ein Beispiel. Er sagt nicht: ich habe mich geirrt, oder: ich bin getäuscht worden, sondern: ich bin schwach gewesen.

Beim Azdak geht es im Gleichnis weiter. Zunächst ist er, um sein Leben zu retten, noch einmal bereit, alles preiszugeben. Die Geschichte der Grusche, die von der Gouverneursfrau wegen Kindeswegnahme verklagt ist, liefert den Stoff dazu. Er erklärt, daß er die Grusche köpfen lassen werde. Dann versucht er zu flüchten, wird wieder eingebracht und gefesselt auf den Richtplatz geschleppt. Und hier zeigt seine schon erwähnte Anrede an die Panzerreiter: „Gott zum Gruß, Mithunde!“, wie er sich nun selbst einschätzt. Als er schließlich im letzten Augenblick durch die Dazwischenkunft des Großfürsten, dem er seinerzeit das Leben gerettet hatte, vom Galgen heruntergeholt und in sein Richteramt neu eingesetzt wird, vermag ihn das nicht mehr zu rühren. Auf die nun wieder unterwürfige Frage der Panzerreiter: „Was wünschen Euer Gnaden?“ antwortet er: „Nichts, meine Mithunde. Einen Stiefel zum Lecken, gelegentlich.“

So spricht der Mann, der angefangen hatte mit der gläubigen Erzählung von der Revolution in Persien – zuletzt ist er willens, auch das winzige Gute zu verraten, das er bis dahin manchmal geachtet, um das er getrauert, dem er das Lied von der Armut, von dem „Mütterchen Grusinien“ gesungen hatte: – als ihm dieses hilflose Gute in Gestalt der Grusche entgegentritt, versagt er sich ihm.

Wenn man genau zusieht, wird dieses Versagen dann, in der letzten Szene, auch nicht aufgehoben, es wird nur gewendet durch die Standhaftigkeit der Grusche. Sie bezwingt den Azdak mit einem entscheidenden Argument. Als er sie fragt, ob sie das Kind nicht reich haben wolle, spricht statt ihrer der Sänger: „Hört nun, was die Zornige dachte, nicht sagte!“ Er singt:

„Ging es in goldnen Schuhen,
trät' es mir auf die Schwachen,
und es müßte Böses tun . . .“

Nach tiefem Schweigen wendet sich der Azdak an die Grusche: „Ich glaub', ich versteh' dich, Frau!“

So besteht sie dann auch die Probe mit dem Kreidekreis, als sie, anders als die leibliche Mutter, das Kind nicht zerreißen will.

Der Azdak spricht es ihr zu; das ist für ihn ein Augenblick ähnlich dem, da er das Mütterchen aus dem Volk auf den Richterstuhl setzte und sich ihm zu Füßen niederließ. Seine „gute Tat“ könnte beinahe eine Rechtfertigung für ihn sein. Aber soll sie das sein nach seinem Sinn? Der Azdak, der erklärt hat, er sei ein geistiger Mensch, ist von Natur ein Zweifler. Sucht er überhaupt

Rechtfertigung? „Ich mach keinem den Helden.“ Der Azdak aber trifft sich in dieser Absicht mit einer andern Brechtschen Figur, mit Galileo Galilei; nur spricht sie dieser im anspruchsvolleren Tonfall der historischen Legende aus: „Unglücklich das Land, das Helden nötig hat!“ Von Galilei soll jetzt die Rede sein.

*

Das „Leben des Galilei“ ist, wie alle Stücke Brechts, ein Lehrstück. Der Stoff kommt seiner Absicht entgegen, er erlaubt es ihm, anschauliches Material, physikalische Lehrsätze zu demonstrieren. Schon die erste Szene beginnt mit einer Vorführung am Modell des ptolemäischen Weltsystems, dann wird das heliozentrische Weltsystem vorgeführt; die Requisiten hierzu sind ein Stuhl, ein Waschschüsselständer und der kleine Schüler Andrea selbst. Solche anschaulichen szenischen Abläufe machen das Stück höchst eindrucksvoll, sie erinnern an Pantomime oder an Positionen eines Balletts. Brechts Erfindungsgabe in dieser Hinsicht ist unerschöpflich. Ein Beispiel ist die Unterhaltung zwischen Galilei und dem Kardinal Barberini im siebenten Bild. Barberini sagt: „Ihr denkt in gleichmäßigen Schnelligkeiten und einfachen Bewegungen, die Euren Gehirnen gemäß sind. Wie, wenn es Gott gefallen hätte, seine Gestirne so laufen zu lassen?“ Er zeichnet mit dem Finger in der Luft eine äußerst verwickelte Bahn mit unregelmäßiger Geschwindigkeit und fährt fort: „Was würde dann aus Euren Berechnungen?“ – Galilei antwortet: „Lieber Mann, hätte Gott die Welt so konstruiert“ – er wiederholt Barberinis Bahn –, „dann hätte er unsere Gehirne so konstruiert“ – er wiederholt dieselbe Bahn –, „so daß sie eben diese Bahnen als die einfachsten erkennen würden. Ich glaube an die Vernunft!“

Der kleine Auftritt ist vollkommen gelungen. Er zeigt, wie Brecht seine dramatischen Absichten verwirklicht. Die bestimmten Gesten werden ausgeführt, dazu werden Lehrsätze oder Meinungen über den Gegenstand ausgesprochen. Es gibt kaum echte Diskussion; auch in dem anschließenden und höchst wirksamen Streitgespräch zwischen Galilei und Barberini werden feste Bibelsprüche als fertige Versatzstücke gebraucht und wie bei einem Ballspiel hin und her geworfen. (Im „Kreidekreis“ haben sich der Azdak und Simon Chachava mit grusinischen Sprichwörtern auf diese Weise unterhalten.) Der hohe Reiz solcher Szenen besteht gerade darin, daß es sich um eine Art formelhafter Darlegung handelt, mit Worten kostümiert, nicht um echt dramatische Vorgänge.

Im „Leben des Galilei“ finden sich immer wieder solche Spieleinlagen. Die Überreichung des Fernrohrs im zweiten Bild gehört hierher, ebenso das großartige zwölfte Bild, das den Papst zeigt. Die Sache mit dem Fernrohr erlaubt aber auch einen ersten besonderen Blick auf Galileis Charakter: er will sein Leben der Forschung widmen, aber zugleich will er auch gut leben, für das beides braucht er mehr Geld, als er hat; um es sich zu verschaffen, ist er auch bereit, zu schwindeln.

Er sagt es selbst im dritten Bild, als er seinem Freund Sagredo begründet, warum er Padua verlassen und an den florentinischen Hof gehen will: „Mein

Lieber, ich brauche Muße. Und ich will die Fleischtöpfe. Und in diesem Amt werde ich Zeit haben. Meine einzige Sorge ist, daß der Hof mich nicht nimmt . . .“

Um die Anstellung zu erhalten, hat er einen unterwürfigen Brief geschrieben. Als Sagredo davon befremdet ist, erklärt ihm Galilei: „Du findest meinen Brief zu unterwürfig? Ich frage mich, ob er unterwürfig genug ist, nicht zu formell, als ob es mir an echter Ergebenheit fehlte. Ein Mann wie ich kann nur auf dem Bauch kriechend in eine halbwegs würdige Stellung kommen. Und du weißt, ich verachte die Leute, deren Gehirn nicht fähig ist, ihren Magen zu füllen.“

Die Gelehrten in Florenz stellen sich gegen Galilei. Es kommt zur Prüfung seiner Lehrsätze vor dem Collegium Romanum. Mit dieser Instanz in Rom tritt ihm die Korporation eines geistigen Weltbildes entgegen, das die Kirche geschaffen hat.

Ein Mönch sagt: „Die Heimat des Menschengeschlechtes setzen sie einem Wandelstern gleich. Mensch, Tier, Pflanze und Erdreich verpacken sie auf einen Karren und treiben ihn im Kreis durch einen leeren Himmel. Erde und Himmel gibt es nicht mehr nach diesen. Da ist kein Unterschied mehr zwischen dem Ewigen und dem Vergänglichen. Wir werden den Tag erleben, wo sie sagen: Es gibt auch nicht Mensch und Tier, der Mensch selber ist ein Tier, es gibt nur Tiere!“

Ein sehr alter Kardinal sagt: „Sie wollen die Erde erniedrigen, obwohl sie auf ihr leben und alles von ihr empfangen. Aber ich bin nicht irgendein Wesen auf irgendeinem Gestirnen, das für kurze Zeit irgendwo kreist. Ich gehe auf einer festen Erde, sie ist der Mittelpunkt des Alls, und das Auge des Schöpfers ruht auf mir. So kommt sichtbar alles auf mich an, die Anstrengung Gottes, das Geschöpf in der Mitte, das Ebenbild Gottes!“

Das Collegium Romanum kann nicht umhin, die astronomischen Notierungen Galileis anzuerkennen; aber die Heilige Kongregation erklärt seine Lehre für ketzerisch. Auf Galileis folgende Ansprüche entgegnet ihm der Kardinal Bellarmin: durchaus sei die weitere wissenschaftliche Forschung unbehindert, „und das gemäß der Anschauung der Kirche: daß wir nicht wissen können, aber forschen mögen“.

Nicht alle Leute auf der anderen Seite formulieren ihre Unterscheidungen so rein. Der Inquisitor ist ein Gegner, der in vollendeter Form spricht und voller Selbstironie; er unterhält sich mit Galileis Tochter Virginia:

„In der Tat, einige Herren des Heiligen Offiziums haben an einem solchen Weltbild Anstoß genommen. Sie sind besorgt, auf so ungeheuren Strecken könnte ein Prälat und sogar ein Kardinal leicht verlorengehen. Selbst ein Papst könnte vom Allmächtigen da aus den Augen verloren werden . . . – Aber nun halte ich Sie auf, liebes Kind, und mache Ihren Verlobten eifersüchtig und vielleicht auch Ihren lieben Vater, weil ich Ihnen etwas über die Gestirne erzählt habe, was möglicherweise sogar veraltet ist . . .“

Ein dritter Sprecher ist der kleine Mönch Fulganzio. Er wird später Galileis Schüler sein, einstweilen bringt er ihm eine Art Gegenbeweis, der das Mensch-

liche berücksichtigen will. Er stammt von kleinen Leuten, er sagt, den Bauern würde Galileis Lehre die Seelenruhe nehmen, sie ertrügen ihr hartes Los jetzt wenigstens beim Anblick eines festen Himmels und mit der Beruhigung, in einer Ordnung zu stehen. Galilei antwortet ihm mit sozialkritischen Theorien und Ausblicken, sie wirken aufgesetzt. Es ist merkwürdig, wie Brecht diese Zusammenhänge zur Sprache bringt. Nur an wenigen Stellen, wo er sich aufs Einfache, Volkstümliche beschränkt, bleibt er bildkräftig, so etwa, wenn er Galilei sagen läßt: „Deine Schwester an der Olivenpresse, Fulganzio, wird sich nicht groß wundern, sondern vermutlich lachen, wenn sie hört, daß die Sonne kein goldenes Adelsschild ist, sondern ein Hebel, der die Erde bewegt!“

Die meisten Stellen dieser Art sind blaß, sind vertrackt und gekünstelt. Obwohl Brecht es mit seinen sozialen Aspekten ehrlich meint, bleibt für uns eine wesentliche Frage offen. Wir müssen es als für erwiesen gelten lassen, daß sich der Ton eines Dichters nicht fälschen läßt. Seine Sprache selbst ist ihm ein treuer Freund, ein unerbittlicher Gegner oder ein verräterischer Kumpan: wenn ein Dichter etwas schreibt, das er nicht glaubt, versagt sie sich ihm, sie stellt ihn bloß, läßt ihn im Stich – und schließlich heißt es: er hat danebengetroffen.

So hören wir bei Brecht jene in Wortgefechte eingekleideten Theorien, mit denen er sich, bewußt oder unbewußt, um Fremdes bemüht, das mit der Dichtung nichts zu tun hat.

Galilei weiß über sich, so scheint's, Bescheid. Wenn es sich darum handelt, ob er sich dem kirchlichen Gebot unterwerfen solle, sagt er: „Würde ich mich zum Schweigen bereit finden, so wären es zweifellos recht niedrige Beweggründe: Wohlleben, keine Verfolgung etc.“

Dieser frivole Ton wird aufgegeben, wenn von der Sache selbst die Rede ist. Als ihn Fulganzio beruhigen will mit seiner Binsenwahrheit: die Wahrheit, wenn sie es sei, würde sich auch von selbst durchsetzen, antwortet Galilei mit leidenschaftlicher Eindeutigkeit:

„Nein, nein, nein. Es setzt sich nur so viel Wahrheit durch, als wir durchsetzen; der Sieg der Vernunft kann nur der Sieg der Vernünftigen sein.“

Damit spricht er eine Forderung an sich selbst aus. Aber er kommt ihr nicht nach. Er fügt sich in das Verbot und schweigt acht Jahre. Noch darf man es nicht Versagen nennen.

Während dieser Zeit des Schweigens kommt einmal ein Schüler, Mucius, zu ihm, er hat ein Buch geschrieben und entschuldigt sich, daß er, um sich nicht in Gefahr zu bringen, in das Buch Stellen aufgenommen habe, in denen er die kopernikanische Lehre zu verdammen scheine. Galilei muß erkennen: das sind bei den jungen Leuten die Folgen seines Schweigens. Zunächst beschwichtigt er in ironischen Wendungen die Bedenken des Schülers, aber dann bricht er aus: „Sagen Sie nichts von Schwierigkeiten! Wer die Wahrheit nicht weiß, ist bloß ein Dummkopf. Aber wer sie weiß und eine Lüge nennt, der ist ein Verbrecher!“

Mit diesem Satz beginnt die tragische Zusammenballung rings um ihn. In Holland werden die Sonnenflecken entdeckt, seine Anhänger drängen ihn, sich darüber zu äußern: er könne sich jetzt ein Schweigen nicht mehr leisten. Galilei wehrt ab: „Ich kann es mir auch nicht leisten, daß man mich über einem Holzfeuer röstet wie einen Schinken.“

Ist das sein Gegengrund? Einstweilen deutet sich nur an, was ihm immer auch wichtig ist: Leben – sein Wohlleben. Er will es vor sich rechtfertigen. Als er von dem Wein kostet, den ihm seine Tochter Virginia vorsetzt, sagt er: „Ich schätze die Tröstungen des Fleisches. Ich habe keine Geduld mit den feigen Seelen, die dann von Schwächen sprechen. Genießen ist eine Leistung.“ Plötzlich kommt die Wendung. Auf die Nachricht hin, daß der alte Papst im Sterben liege und der Kardinal Barberini, der Freund der Wissenschaften, Papst werden solle, läßt Galilei alle Rücksichten beiseite, stellt seine Instrumente auf und setzt seine Versuche fort. Nichts mehr kann ihn abhalten, und als über seinem Entschluß die Verlobung seiner Tochter Virginia mit dem Edelmann Ludovico in die Brüche geht, sieht er nicht einmal hin; er wendet sich seinen Schülern zu: „Nehmt das Tuch vom Rohr und richtet es auf die Sonne!“

Im folgenden Jahrzehnt findet Galileis Lehre im Volk Verbreitung, aber auch die Inquisition bereitet ihre Anschläge vor. Freunde fordern ihn auf, ins Ausland zu gehen. Er weigert sich: „Ich kann mich nicht als Flüchtling sehen. Ich schätze meine Bequemlichkeit!“ – das alte Motiv, das Wohlleben wieder, das ihn zurückhält. Auch kann er an wirkliche Gefahr nicht glauben. Seine Widerstandskraft ist nicht groß genug. Das weiß auch der Inquisitor in Rom; er sagt von ihm: „Man wird praktisch bei ihm nicht weit gehen müssen. Er ist ein Mann des Fleisches. Er würde sofort nachgeben.“

Darauf antwortet der Papst, der seine Hand über Galilei hält: „Er kennt mehr Genüsse als irgendein Mann, den ich getroffen habe. Er denkt aus Sinnlichkeit. Zu einem alten Wein oder einem neuen Gedanken könnte er nicht nein sagen. Und ich will keine Verurteilung – ich habe ihm sein Buch erlaubt, wenn es am Schluß die Meinung wiedergäbe, daß das letzte Wort nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube hat. Er hat sich daran gehalten.“

Daß man einen Mann wie Galilei mit der Folter erpressen könne, erscheint dem Papst absurd – er sagt: „Das Alleräußerste ist, daß man ihm die Instrumente zeigt!“ – das heißt, die Folterinstrumente.

Der Inquisitor ist auch mit dem geringen Zugeständnis zufrieden: „Das wird genügen, Eure Heiligkeit. Herr Galilei versteht sich auf Instrumente.“

Die hier zitierten Sätze sind aus dem zwölften Bild des Stückes. Es ist in ihm klar zu erkennen, worauf schon zu Anfang hingedeutet wurde: daß Brecht nicht ein eigentliches Drama gibt, sondern nur die Spiegelung einer dramatischen Aktion. Die Szene besteht daraus, daß der Inquisitor in einer langen Rede seine Meinung darlegt, der Papst hat nur zu respondieren. Er wird unterdessen eingekleidet von seinen Gehilfen, Ministranten einer vollendeten Regie

– das Ganze ein lebendes Bild, von Geräuschen und Gesten und auch vom Wortstreit nur untermalt.

Ähnlich bietet sich in der folgenden Szene der Widerruf Galileis dar. In einem Hof haben sich seine Schüler versammelt, in einer Ecke kniet Virginia, seine Tochter. Galilei befindet sich im Palast vor der Inquisition. Dort erwartet man seinen Widerruf; falls er ihn ausspreche, heißt es, werde um fünf Uhr die Glocke von Sankt Markus geläutet werden. Nun verstreicht die Zeit, Galileis Schüler gehen erregt auf und ab, sie können sich nicht vorstellen, daß er sich dem Zwang beugen und abschwören werde.

Ein paar Augenblicke lang – die Uhr rückt über fünf hinaus – scheint es wirklich so, als habe Galilei Widerstand geleistet. Die Schüler brechen in Jubel aus: „Also – es geht nicht mit Gewalt! Sie kann nicht alles! Also – der Mensch fürchtet den Tod nicht!“

Im Januar 1957, als diese Sätze im Theater am Schiffbauerdamm von der Bühne kamen, war im ganzen Haus atemlose Stille.

Indessen war Galilei nicht aufgestanden und hatte nicht nein gesagt. Es dauerte noch eine Weile, bis das herauskam. Während vorne die Schüler sprachen, betete in ihrer Ecke Virginia abwechselnd laut und leise, daß Galilei widerrufen möge. Hier wird die Szene melodramatisch: von diesem inbrünstigen Murmeln der Tochter heben sich die inbrünstigen Anrufungen der Schüler effektiv ab – zuletzt fällt, verspätet, als dritte Stimme die Glocke von Sankt Markus ein.

Galilei, von der Inquisition entlassen, wird auch von seinen Schülern verlassen. Sie schreien ihm zu: „Weinschlauch! Schneckenfresser! Hast du deinen geliebten Wanst gerettet? Unglücklich das Land, das keine Helden hat!“

„Nein!“ ruft er zurück. „Unglücklich das Land, das Helden nötig hat!“

Wir erinnern uns, daß es für diesen Satz im „Kreidekreis“ eine Entsprechung gibt. Aber Galilei geht weiter als der Azdak. Sein Satz enthält etwas Allgemeines: Hoffnung, daß die „Zwischenzeit“ mit ihrem bißchen gebrechlichen Gutsein nicht auf ewig der wahre Weltzustand bleiben müsse, sondern eines Tages abgelöst werden könne durch einen Weltzustand mit endlich ganzem Gutsein. Brecht war wohl im Innersten tief durchdrungen von einer solchen utopischen Hoffnung. Aus ihr hat er den Anspruch gezogen, mit dem er seine Figuren vortreten läßt als Menschen, die es ablehnen, Helden zu sein. Der Azdak tritt in einem für ihn glücklichen Moment ab, von ihm bleibt im Volk die Sage. Galilei kann nicht einmal abtreten, er muß nach seinem Widerruf weiterleben. Was in einem solchen Überleben der Mensch erfährt, zeigt uns der Dichter im letzten Bild.

Galilei wohnt in einem Landhaus nahe Florenz zusammen mit seiner Tochter, die eine frömmelnde alte Jungfer geworden ist. Ein Mönch überwacht ihn im Auftrag der Inquisition. An einigem Wohlleben und an Galileis Hang dazu hat sich nichts geändert; der neue Auftritt zeigt das: es werden Gänse abgegeben, und der alte Mann, obwohl die Tochter ihm vorhält, er habe doch schon zu Abend gegessen und könne nicht mehr hungrig sein, will seine Gier nicht

bezähmen: „Ich könnte noch etwas davon essen. Gib Thymian und Äpfel zu!“

Aber die Zeit, der Zwang und die Tatsache der Unterwerfung haben, so scheint es, auch seinen Geist gefügig gemacht. Der Kardinal schickt ihm dauernd und regelmäßig Fragen und Zitate, und Galilei entwertet mit Ergebenheitsadressen, die seine Loyalität beweisen sollen.

Als die Tochter ihm seine Antwort lobt, fragt Galilei allerdings, ob nicht eine Ironie hineingelesen werden könne; und als ihm später, bei einer andern Frage, seine wahre Meinung durchgeht, und ihm etwas davon in die Antwort einfließt, befiehlt er der Tochter, den verdächtigen Satz wieder zu streichen – so vorsichtig ist er geworden. Da tritt sein einstiger Schüler herein, Andrea Sarti, der inzwischen zum jungen Gelehrten herangereift ist. Er ist im Begriff, nach Holland zu gehen, wo die Wissenschaft frei ist. Seit dem Widerruf hat er mit Galilei keine Gemeinschaft. Nur zum Abschied noch macht er seinem alten Lehrer einen Besuch.

Andrea hält sich zurück, und Galilei spricht, solange der Mönch im Zimmer sitzt, Sätze wie diesen: „Durch die Tiefe meiner Reue habe ich mir die Gunst meiner Oberen so weit erhalten können, daß mir in bescheidenem Umfang wissenschaftliche Studien unter geistlicher Kontrolle gestattet werden konnten.“

Er muß von Andrea erfahren, daß durch seinen Widerruf auch Leuten in anderen Ländern der Mut zur Forschung genommen ist und die Wissenschaft Rückschläge erlitten hat. Da zeigt er seine Bestürzung nicht gleich, aber endlich, als es gelingt, unter einem Vorwand, den Mönch zu entfernen, und auch Virginia hinausgeschickt worden ist, können die beiden offen sprechen. Galilei sagt: „Ich weiß nicht, warum du gekommen bist, Sarti. Ich lebe vorsichtig und ich denke vorsichtig, seit ich hier bin. Ich habe ohnedies meine Rückfälle.“

Dann bekennt er ihm, daß er seine „Discorsi“ fertiggeschrieben habe. Man gebe ihm Papier und Feder, seine Oberen seien keine Dummköpfe. Aber um ihn vor mißlichen Folgen zu schützen, schließe man ihm jeden Abend Seite für Seite weg.

Andrea ist empört und bestürzt, Galilei bleibt ruhig und eröffnet ihm nun auch noch, daß es ihm gelungen sei, heimlich eine Abschrift zu machen. Da weiß sich Andrea kaum zu fassen, er schämt sich, an seinem Meister gezweifelt zu haben und gegen ihn aufgetreten zu sein; er sagt: „Dies ändert alles. Sie versteckten die Wahrheit. Vor dem Feind. Auch auf dem Feld der Ethik waren Sie uns um Jahrhunderte voraus!“

Das muß er seinem alten Lehrer erläutern. Andrea sagt es so:

„Mit dem Mann auf der Straße sprachen wir: Er wird sterben, aber er wird nie widerrufen. – Sie kamen zurück: Ich habe widerrufen, aber ich werde leben. – Ihre Hände sind befleckt, sagten wir. – Sie sagen: Besser befleckt als leer.“

In diesen Sätzen – mit ihren ruckartigen Wendungen der Sprache und mit dem direkten Blick auf den Gegenstand – ist die entscheidende Frage gestellt.

„Besser befleckt als leer“ – ob das gelten darf, ist für den Dichter die Sache, auf die es ihm ankommt.

In diesem Stück folgt nun eine eigentümlich nachdenkliche Antwort Galileis. Er wiederholt die entscheidenden Worte und sagt: „Klingt realistisch. Klingt nach mir. Neue Wissenschaft. Neue Ethik.“

Erwägt er, ob hier eine Rechtfertigung für ihn zu holen wäre? Andrea ergreift diese Möglichkeit sofort eifrig: „Ich hätte wissen müssen, daß Sie sich lediglich aus einer hoffnungslosen politischen Schlägerei zurückzogen, um das eigentliche Geschäft der Wissenschaft weiter zu betreiben. Sie gewannen Zeit, ein wissenschaftliches Werk zu schreiben, das nur Sie schreiben konnten. Hätten Sie in einer Gloriole von Feuer auf dem Scheiterhaufen geendet, wären die andern die Sieger gewesen.“

Aber nicht nur, daß Galilei nun einwendet: die andern seien trotz allem die Sieger geblieben, weil wissenschaftliche Arbeit nicht von einem einzelnen Mann allein geleistet werden könne und weil eben sein Widerruf Schülerschaft und Nachfolge aufgehalten habe – er macht sich nun auch nicht einmal mehr die positive Auslegung seines Jüngers für seine Person zunutze. Er setzt dagegen seine eigene Ehrlichkeit: „Ich habe widerrufen, weil ich den körperlichen Schmerz fürchtete; man zeigte mir die Instrumente.“

Andrea hat eben noch gemeint, Galileis Widerruf wäre ein wohlbedachter Plan gewesen, um die Lehre zu retten. Galilei aber sagt ihm nun: „Es war keiner.“

Damit zerbricht Stück für Stück der gutgemeinte Rechtfertigungsversuch des jungen Gelehrten. Auf seinen Einwand, die Wissenschaft kenne nur ein Gebot, den wissenschaftlichen Beitrag, antwortet ihm Galilei: „Und den habe ich geliefert. Willkommen in der Gosse, Bruder in der Wissenschaft und Vetter im Verrat! Ist du Fisch? Ich habe Fisch. Was stinkt, ist nicht mein Fisch, sondern ich.“

Das ist dieselbe Sprache wie: „Mithunde, stinkt die Hundewelt gut?“ – der Gruß des Azdak an die Panzerreiter.

Stolz, Fleischeslust und Todesfurcht – Andrea will eine solche Deutung nicht gelten lassen. Das alles sei menschlich, erwidert er, menschliche Schwächen gingen die Wissenschaft nichts an. Aber Galilei nimmt diese Umdeutung, die ihn freisprechen würde, nicht an. In rücksichtsloser Selbstentblößung stellt er seinen Fall dar:

„Ich habe die Überzeugung gewonnen, Sarti, daß ich niemals in wirklicher Gefahr schwebte. Einige Jahre war ich ebenso stark wie die Obrigkeit. Und ich überlieferte mein Wissen den Machthabern, es zu gebrauchen, es nicht zu gebrauchen, es zu mißbrauchen, ganz wie es ihren Zwecken diene. Ich habe meinen Beruf verraten. Ein Mensch, der das tut, was ich getan habe, kann in den Reihen der Wissenschaft nicht geduldet werden.“

Während dieser Worte ist Virginia hereingekommen, sie setzt die Schüssel mit der gebratenen Gänseleber auf den Tisch und sagt: „Du bist aufgenommen in die Reihen der Gläubigen.“

Galilei wendet sich ihr zu: „Richtig. – Ich muß jetzt essen.“

Als ihm Andrea zum Abschied die Hand hinstreckt, nimmt Galilei sie nicht. Er sagt: „Du lehrst jetzt selber. Kannst du es dir leisten, eine Hand wie die meine zu nehmen?“

Sarti vermag kaum seine Bewegung zu verbergen, aber da der Mönch wieder eingetreten ist, kann er nur förmlich sprechen: in Anspielung auf das Manuskript der „Discorsi“, das er unterm Rock trägt, um es nach Holland mitzunehmen; er sagt:

„Hinsichtlich Ihrer Einschätzung des Verfassers, von dem wir sprachen, weiß ich Ihnen keine Antwort. Aber ich kann mir nicht denken, daß Ihre mörderische Analyse das letzte Wort sein wird.“

Galilei erwidert: „Besten Dank, mein Herr!“ und fängt an zu essen.

Eifer und gehörige Verwandlung, Ratlosigkeit und tiefe Verwirrung: vielleicht wissen wir nicht genug von dem allem – nur: ihm war es wohl lieber so.

Engel steh auf und verschaff mir die Ortschaft Paris!
Sie ward mir verheißen inmitten vom Kampf mit den Spiegeln,
dein Herr hat verheißen, dein Herr, der Paris in sich aushält
von Angesichtern zu Angesicht.
Engel steh auf und stelle dich wider die Spiegel!
Ich brauche die Bilder: Sieben, Vierzehn und Neun –
den bronzenen Mann, der aus den Kanälen heraufsteigt,
und oben ein Turm wird voll von Geschlechtern der Glocken,
und das Räucherwerk einfängt körnigen Schrei von Paris
und es heimbringt den Ratten.
Ich brauche das Sesselmädchen samt Lied,
dem geschmolzenen Lied, das nur drei meiner Sinne erkennen,
dieses Lied und den Tanzschritt über das Katzenkopfpflaster
vor blinden horchenden Fenstern.
Und ich brauche das Stroh, das goldene Stroh im Geleise,
das nur selten geköpft wird vom Zug in das Dörfchen Paris,
ich will das genaue Abbild der kreuzweisen Halme,
den Plan bis zum Wasser und aufwärts zum Herzen der Sonne
und den Hufeisenabdruck, vergiß nicht das Mal zwischen Halmen
im Leib von Paris der tagtäglich vom Türmer geköpft wird.
Engel steh auf und bring mir die Ortschaft herüber!
Ich brauche die Bilder: Sieben, Vierzehn und Neun –
und ich halte sie aus und ich werfe sie wider mich selber,
für mein Herz, das geköpft ward.

*

Aus der Wüste ging dein Schatten fort.
Baum, wo bist du – daß ich dein gedenke?
Wenn ich mühsam mich in mich versenke,
steigt dein Abbild auf, verwelkt verdorrt.

Bist du sicher, daß ich nichts vermag?
Zaubersprüche gehn durch meine Träume –
wenn ich wollte, wüchsen andre Bäume
in der Wüste bis zum Jüngsten Tag.

*

Gelber Reiter bist du wieder da?
Du, ich werde dir vom Sattel fallen!
Mußt mich fest an deinen Rücken schnallen,
doch dann kommt dir wohl mein Herz zu nah.

Sag nicht, daß es schon erloschen ist,
freilich speit es nimmer helles Feuer,
doch ein Drache wird nie ganz geheuer –,
ist es so, daß du jetzt ängstlich bist?

Warum wendet sich das Sternenpaar
an der Deichsel vor dem Großen Wagen?
Läßt du jemanden schon Botschaft sagen,
daß dein Ritt zu mir ein Wagnis war?

Früher kamen wir so leicht voran.
Weißt du noch, wie wir den Himmel teilten
in zwei Hälften, die erst wieder heilten,
wenn du niedertauchtest wie ein Schwan.

Während ich viel mutiger verging
in der Sturzflut meines roten Meeres,
damals war mein Herz noch kein so schweres,
weil es jemandem am Halse hing.

Ach, nun ist das Alles so verflucht!
Mond, mein Wildling, du kannst nimmer kommen,
durch mein Herz ist längst der Tod geschwommen,
und ein Drache hat es heimgesucht.

*

O Gott heb auf den schweren Stein
laß mich nur ein paar Schritte machen,
dein Hundsstern wird mich überwachen
und streng auf meiner Fährte sein.

Ich will nur bis zum Wundklee hin
und eins der rauhen Blätter kauen,
du mußt mir auf die Finger schauen,
weil ich so voll von Wunden bin.

Heb auf mein Herz, erlaub den Gang,
sonst muß ich mich nach unten graben
und dort das Pech der Erde schaben,
mich darin wälzen breit und lang.

Ich würde dann verhärtet sein
und eingeschlossen samt den Wunden –
hast du den Hundsstern losgebunden?
Erbarme dich, heb auf den Stein!

Der Mond voll Milch, der Stern voll Wein
und meine Augen sind so trocken!
Hilf mir, mein Herz zur Tränke locken,
ich möchte seiner ledig sein,
dir aber dienstbar werden.
Du wirst mit mir auf Erden
durch die erhöhte Steppe gehn,
denn du bist stark und zäh für zehn
und Herr der großen Dürre.
Verdräng in mir auch den Verstand
und treibe mich ins Kummerland
zum bittern Baum der Myrrhe.
Die Mondkuh und der Traubenstern
erhalten unterdessen gern
mein Herz in seiner Enge.
Du – laß die Zügel ja nicht los! –
ich bin verstockt und richtungslos,
behandle mich mit Strenge.
Halt jeden Brotbaum mir verdeckt,
bis mein Gemüt die Myrrhe schmeckt.

Der dreidimensionale Raum

Wer im Buche der Natur lesen will – sagt Galileo Galilei –, bedarf der Mathematik; und er setzt hinzu, daß die Einsichten der Mathematik nicht auf sinnlicher Erfahrung beruhen, sondern auf einem Wissen „aus sich“ (da per se). „Aus sich“ hatten sich schon bei Giordano Bruno die Gestirne bewegt, zwar nur, wie er sich vorstellte, vermöge der ihnen innewohnenden Seele, aber doch ohne fremde Bewegkraft oder primus motor. „Aus sich“ lebt die kosmische Natur, seit das naturwissenschaftliche Denken erwacht ist, „aus sich“ die Erkenntnis selbst. Mochten nun die Bewegungen der Materie durch Druck und Stoß ausgelöst sein, wie Descartes glaubte, oder mochte die Gravitation als innere Kraft hinzutreten, wie Newton lehrt: das Prinzip als solches war von Anfang an erweiterungsfähig. Die Lehre des John Locke, daß es keine angeborenen Ideen gebe, hat nichts an der Tatsache geändert, daß sowohl der Automatismus des Erkennens „da per se“ als auch der wesensverwandte der Natur sich im modernen Denken ausgedehnt haben. Für die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts läuft das Getriebe der mathematisierten Natur wie das einer ungeheuren Maschine, und der logische Denkmechanismus hält Schritt mit ihm. (Der Unterschied zwischen Erkenntnis a priori und Erkenntnis a posteriori behielt seit Kant seine Bedeutung für Theorie und Philosophie; die Naturwissenschaft als solche sorgte sich nicht darum: in ihr lief die Forschung „da per se“.) Diese Verknüpfung des Seins und des Denkens wurde durch zwei Prinzipien ermöglicht: durch das Gesetz der Kausalität, das alle materiellen Bewegungen auf das Grundverhältnis von Ursache und Wirkung brachte, also erkennbar werden ließ; und durch die erkenntnismäßige Erschließung eben jener Bewegungen vermöge der neuen Mathematik (von der „mathesis universalis“ sprach Leibniz), die seit Descartes, Newton und Leibniz mit veränderlichen Größen rechnen lernte. – Die Natur als Mechanismus war das Ergebnis solchen Denkens; und wir wissen, daß seit dem neunzehnten Jahrhundert sogar die organische Natur zum Mechanismus zu erstarren drohte.

In dieser Zeit hat René Descartes für seine analytische Geometrie den *drei-dimensionalen* Raum erfunden – eine Leistung, die zugleich wissenschaftliches Ereignis ist und allgemeines Symbol. Indem er die Entfernungen aller Punkte der drei Koordinaten, also Raum- und Bewegungsverhältnisse auf arithmetisch-algebraische Gleichungen zurückbezieht, verbindet er nicht nur Geometrie und Algebra auf neue Weise. Er erreicht auch, daß das alte Philosophem vom „leeren“ (dem formalmathematischen adäquaten) Raum neuen Auftrieb erhält, wie man bei Newton und Leibniz sehen kann; und daß hinfort „der Raum“ der Naturwissenschaften und der Philosophie (z. B. Kants) schlechthin zum unendlichen dreidimensionalen wird. Darin aber ist jede Bewegung berechnen-

bar, eben weil sie mathematisch erfaßt werden kann; und der Erwartung nach sind alle Kräfte in diesem Raum kausal erklärbar. Dynamischer und kinematischer Aspekt, kausales und mathematisches Denken haben erst unter der Ägide des dreidimensionalen Raumes eine legitime Ehe schließen können. Daran gemessen stehen die kausalen Betrachtungen des Aristoteles und der mittelalterlichen Scholastik, die „phoronomischen“ Erklärungsversuche der Alten je für sich in systemloser Einsamkeit da. Dafür ist bezeichnend, daß Cartesius neben Hobbes der erste war, der einen systematischen Begriff von „Ursachen und Wirkungen“ zu fassen suchte: er, der andererseits die Naturbewegungen mathematisch berechenbar machte.

Der dreidimensionale Raum ist ein Weltsystem. Schon sein Schöpfer, Descartes, sah sich sogleich bemüßigt, *diesen* Raum als unendlich zu denken. (Die Zeit hielt er für endlich, während Aristoteles bezeichnenderweise gerade umgekehrt den Raum für endlich, die Zeit für unendlich hielt.) Denn an welchen Punkt des Kosmos wir die cartesische Konstruktion gedanklich auch tragen mögen: die Dreidimensionalität, die gleichsam dreifache „Ausdehnung“ kann nicht aufhören, weil das ein Widerspruch in sich selbst (im Begriff) wäre. Der dreidimensionale Raum ist von vornherein *allweit*. „Raum“ kann nun nicht mehr gedacht werden ohne (drei) Dimensionen. Es ist sogar gleichgültig, ob man dabei an einen materieerfüllten oder an den „leeren“ Raum denkt: das Charakteristikum beider ist das dimensionale Ausgedehntsein im obigen Sinne, nicht mehr. Aber das bedeutet zugleich, daß es kein „*Dahinter*“ mehr gibt – „dahinter“ (d. h. hinter irgendeinem fernsten Punkte des Kosmos) wäre allenfalls wieder der leere Raum, mit nichts ausgestattet als mit den drei kalten Dimensionen.

Schon Descartes mußte, um sich vor dieser grauenhaften Vorstellung zu retten, das „Denken“ schroff dem „Ausgedehnten“ kontrastieren. Seine Religiosität flüchtete sich hinter das „Denken“, und er duldete keine Brücken, keine offenen oder geheimen Einverständnisse zwischen Denken und Ausdehnung, Seele und Leib. Kant aber, der den Raumbegriff des Cartesius übernahm, mußte den Raum selbst aufheben und für (transzendental) „ideal“ erklären, um nicht alle Wirklichkeiten, zumal die sittlichen, von jenem uner-sättlichen cartesischen Ungeheuer verschlingen zu lassen; so steht denn sein „Ding an sich“ zwar nur als unbestimmter Begriff da, aber jenseits des Raums und der darin (in seiner Materie) waltenden Kausalität. Bezeichnend ist ebenso, daß die Naturwissenschaften des neunzehnten Jahrhunderts, die sich noch auf den cartesischen Raum stützten, entweder den Atheismus begünstigt oder sich in religiöser Hinsicht auf Paradoxien bezogen haben (wie Darwin, der seine Religiosität mit starrer Biederkeit bewahrte, nachdem er das teleologische Prinzip dem kausalistischen aufgeopfert hatte).

Der dreidimensionale Raum hat sich zur „Welt“ ausgedehnt. Sein geistesgeschichtliches Wachstum vollzog sich – nicht zufällig – in jener Zeit, da der Erfahrungsglaube erwachte (seit Bacon, Hobbes, Locke und entscheidend gefördert durch die werdende klassische Mechanik). Der dreidimensionale Raum *ist* das vom Menscheng Geist Erfahrbare. Wo Erfahrung möglich ist, ist

dreidimensionaler Raum. Da nun aber „hinter“ dem dreidimensionalen Raum dem Begriff nach nichts Raumartiges, das heißt zugleich Weltartiges mehr sein kann, so verschwindet seit damals in betreff der äußeren Welt die metaphysische, gleichsam die vierte Dimension aus dem erkennenden Bewußtsein. – Im dreidimensionalen Raum ist überall Kausalität; die Kausalität ist anfanglos und endlos. Im dreidimensionalen Raum ist leerer Raum und ist Masse; Masse aber wird in Bewegungsproportionen umgedacht und berechenbar gemacht, und das ganze Wesen der Materie wird in der klassischen Mechanik auf immanente („dreidimensionale“) und kausale Bewegung reduziert (Druck, Stoß, Gravitation). Mehr „ist“ nicht in jener dreidimensionalen Quantitätenwelt: Masse und deren kausale Bewegung, Stoffe und berechenbare „Kräfte“ füllen den Raum. Unendlicher (dreidimensionaler) Raum und unendliche (materielle) Bewegung: das ist die Welt der Naturwissenschaften bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts. Als chimärisch mußte damals erscheinen, was nicht in dieses universale Vorstellungsbild paßte: der Raum „dahinter“, das Okkulte, das Wunder, das Unerfahrbare. So geschah es denn, daß sich die Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts verzweifelt abmühten, das Dasein Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele aus reinen Begriffen zu beweisen, die heute wie ein Protest gegen konkrete Empirie anmuten; oder daß sich die Pietisten vom verödenden Universum ab und zurück wandten auf das souveräne, als rein innerlich (gleichsam raumlos) gedachte Erlebnis; oder daß der alte Vitalismus der Alexander von Humboldt und Geoffroy de St. Hilaire das Organische durch die Theorie von der Lebenskraft und von uranfänglich angelegten „Plänen“ gegen den imperialistisch gestimmten Mechanismus abschirmen wollte.

Der dreidimensionale Raum ist der im Prinzip durchschaubare und erkennbare. Darum hat er das objektive Fundament aller Metaphysik, dessen diese bedarf, im letzten Grunde vernichtet. Er duldet keinen andersartigen Bezirk und keine Welt-Offenheit, weil er sich in alle Regionen des Denkbaren ausdehnt. Und er ist autark insofern, als er keinen Anfang und kein Ende der Kausalität, das heißt keine raumfremde Weltenkraft (als *primus motor*) will, keine kausalitätsfreie Materie, kein eigentliches „Sein“ jenseits der raumfüllenden materiellen Bewegung. (Schon Newton deutet den Ruhestand folgerichtig als eine Form der Bewegung.) – Die klassische Mechanik hat den Raum formalisiert wie die Materie (denn formal sind auch deren „Kräfte“, formal ist Newtons Gravitation, über deren „materialen“ Charakter wir noch heute nichts oder wenig wissen, trotz der elektromagnetischen Feldtheorien); aber gerade dadurch hat sie ihn in den Griff des Geistes gebracht und gleichsam abschließbar gemacht. Setzen wir Offenheit und Abgeschlossenheit ad hoc hier als Gegenbegriffe, so hat der cartesische Raum gerade solche Offenheit gänzlich verloren, weil unsere Vorstellung von ihm rational – in sich – abgeschlossen werden kann. Nachdem nämlich das eigentlich Unendliche der antiken Philosophie – die metaphysische Dimension – aus dem dreidimensionalen Raume ausgeklammert worden war (es gab nichts Raum- oder Weltartiges mehr „dahinter“), gerann „das Unendliche“ selbst zum ausschließenden und

abschließenden Begriff. In den formalisierten Raum des Cartesius projizierte die Mathematik im 19. Jahrhundert ihren statischen Unendlichkeitsbegriff – gleichsam die begrenzende Schranke für alles weitere Denken. (Wie man weiß, hat sich noch Gauß gegen diese neue Anwendung des Unendlichkeitsbegriffs gesträubt, da er das Unendliche weiterhin als kontinuierlichen, nicht vollendbaren Bewegungsvollzug gedacht wissen wollte.) Nun war jeder Bezirk des dreidimensionalen Raums, der die Welt ausmachte, in das naturwissenschaftlich-mathematische Begriffssystem eingesponnen, war dem Denken zugänglich. Das dreidimensionale Universum, das nichts Andersartiges noch Gleichartiges neben oder „hinter“ sich duldet, war geschlossen.

Das Metaphysische

Solange die Welt noch offen ist, kann sie das metaphysische Bedürfnis des Menschen vom Objektiven her anregen oder gar entbinden. Wo sie zum universalen Diesseits erstarrt, das sich nach allen Seiten hin selbst begrenzt und autark ist, gibt es keine eigentliche Metaphysik; denn Metaphysik, von welcher Art sie auch sei, bedarf der nährenden Wurzeln draußen wie drinnen, weil das Seelenleben nicht majestätisch in sich selber ruht. – Darum hat die Vorstellung vom dreidimensionalen Raum die Religion wie die Religiosität gefährdet und Metaphysik zum theoretischen Spiel erniedrigen helfen.

Denn was ist „die Metaphysik“? – Es gibt keine unverrückbare Inhaltlichkeit der Art, kein Wissen um „das Metaphysische“. Metaphysik ist kein Inhalt, sondern ein Weg ohne Ende. Es kommt darauf an, ob die Erfahrungswelt, wie die Menschen sie sehen, Wege zum „Metaphysischen“ hin offen läßt oder nicht. Sinn für Metaphysik ist ein Richtungsbewußtsein, das religiöser wie theoretisch-geistiger Art sein kann, das sich aber verliert, wenn die irdischen Landschaften für Geist und Seele veröden. In solchem Sinne hat das Metaphysische in der dreidimensionalen Raumwelt aufgehört zu sein.

Die Kulturgeschichte kennt im einzelnen unzählige Wege zum Metaphysischen hin – Wege der geschichtlichen Generationen, Rassen oder Gemeinschaften von der jeweiligen Alltagswelt zum „Übersinnlichen“. Hier ist nur von Belang, daß Sein oder Nichtsein „des Metaphysischen“ durch und durch von der Einstellung zur zeitgeschichtlichen Umwelt abhängen; und zeitgeschichtliche Umwelt bedeutet jeweils soviel wie Welt oder Wirklichkeit überhaupt. Für das Erlebnis ist die Welt hier und jetzt immer primär, das Metaphysische sekundär abhängig. So gibt es z. B. Zeiten, in denen das Erlebnis großer Welt- und Diesseitsfülle – sei es auch nur als panem et circenses – den Sinn für überwirkliche Ferne verschwinden läßt: man denke an die Lebensgier der Menschen im späten Rom, als die Götter nur noch sagenhaften Rang hatten, oder an die mannigfache Ablenkung vom Metaphysischen durch politische Triumphe, eine Überfülle technischer Neuerungen oder wirtschaftlicher Erwerbs- und Versicherungsfreude – gerade in unserer Zeit. Andererseits gehört zur weltflüchtigen Stimmung des Hochmittelalters und wesensverwandter Epochen eine gleichgültig-unbekannte Natur, landschaftslos und

ohne Schönheit, der enge feudale Lebensbezirk, worin weder Märkte und Handelsmöglichkeiten noch Luxusgüter und große weltlich-politische Ideale den Blick im Diesseitigen einfangen, eine Welt, worin die biblische Sage vom „Jammertal“ nicht bloß ablenkende theoretische Interpretation ist, sondern wirklichkeitsnahe Auslegung. – So töricht es daher wäre, Religion und Metaphysik im Kontrast zur gegebenen Zeitwelt aufnötigen und lehren zu wollen, so gewiß ist, daß die jeweilige Anschauung von der Diesseitswelt die Anschauung vom „Metaphysischen“ aus sich entwickelt. Zur Zeitwelt der Kreuzzüge gehört die echte Metaphysik des Papstes Urban oder des Bernhard von Clairvaux, die das „Dieu le veut!“ ganz dem Irdischen verbindet. Zum naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter gehört etwas wie Religiosität als Sonntagskostüm, Metaphysik als Kathederphilosophie, die von der Universität, der theoretischen Beeinflussung und dem akademischen Rang abhängt.

Der dreidimensionale Raum des modernen Menschen hat alle Wege zu welt-naher Metaphysik versperrt. Er ruht in sich und ist ohne metaphysische Offenheit. In ihm ist die Materie, wie Schopenhauer sagt, „durch und durch Kausalität“; und die Kausalität ist intolerant gegen teleologische und wesens-verwandte Motive.

In der dreidimensionalen, kausalen Welt gibt es z. B. kein Wunder. Ein Wunder wäre eine Durchbrechung der Kausalketten. Malt man sich in der Phantasie aus, durch die Straßen des antiken Rom wäre ein Automobil gerollt, so scheint gewiß, daß selbst die gebildetsten und klügsten Bürger Roms Schrecken, Verwunderung oder Zweifel erfüllt hätte. Heute aber mutet uns ein solcher Vorgang selbstverständlich an; nichts daran ist wunderbar. – Kinder empfinden allgemein das Wunderbare im Märchen ganz ähnlich wie etwa Wunder der Technik oder „wunderbare“ Schauspiele der Natur. Für sie ist die ganze Wirklichkeit noch offen, daher im Prinzip dem Übernatürlichen und Wunderbaren zugeordnet und – wie bei Plato – steter Anlaß zu gleichsam philosophischer Verwunderung. – Auf derselben Linie liegt es, wenn die mittelalterlichen Menschen die Berichte Marco Polos vom fernen Asien oder die Nachrichten der Kreuzfahrer über seltsame Länder, Völker und Bräuche im Vorderen Orient wie Erzählungen von geheimnisvoll-wunderbaren Welten aufnahmen. Das Ferne und noch Unbekannte erscheint leicht als wunderbar. Die verschiedensten Gefühlsreaktionen entstehen, je nachdem ob man von schönen Sonnenstädten und romantischen Inseln oder vom verwirrend-undurchdringlichen Dschungel träumt und hört, von sechzig Millionen Milchstraßen oder von türmenden Gebirgen, die das Ende einer schwimmenden Erdscheibe bilden, vom „dunklen Erdteil“ Afrika oder vom märchenschönen „Zipangu“ (Japan), das fern hinter dem schätzereichen Indien liegt, vom Leben auf dem Planeten Mars oder von den Urgewalten einer kosmischen Explosion. – Aber in allen derartigen Fällen beruht das Erlebnis des Wunderbaren wesentlich auf unzulänglicher Realkennntnis. Wer immer zu vollendeter Erkenntnis der – kausalen, geographischen und sonstigen – Zusammenhänge gelangt, büßt sogleich das Empfinden ein, und eine Art Unbehagen, Ernüchterung oder Enttäuschung greift Platz. Hier lebt das Wunderbare nur von der

Gnade der noch unzureichenden Erkenntnis. An sich bleibt aber die menschliche Kenntnis der Weltzusammenhänge immer unzulänglich, und es wird z. B. die Vorstellung eines unendlichen Kosmos und unendlicher Zeitläufe immer so unvollziehbar bleiben wie die dämmernde Frage nach dem Warum und dem Wie des Weltseins. Folglich gibt die Erkenntnis dem Erlebnis des Wunderbaren an sich immer Raum. Immer bleibt für das menschliche Bewußtsein ein ungeheurer Bezirk der Welt offen und gleichsam eingebettet in eine vierte, eine metaphysische Dimension.

Dieser Unterschied ist von Wichtigkeit. Gibt es vom heutigen Weltbilde aus die Möglichkeit, das Wunderbare, die „vierte Dimension“ in das Lebensbewußtsein einzubeziehen? Das „Wunder“ kann nicht vom bloßen Gefühl leben – aus dem Protest gegen die widerstreitende Erkenntnis, aus der Paradoxie oder in der Eremitage. Was das Erlebnis des im weiten Sinne Wunderbaren stark macht, ist allein die Einheit des Denkens und des Fühlens, des Weltbildes und der Weltstimmung, des Objektiven und des Subjektiven. Das „Wunder“ (die vierte Dimension) ist entweder in der Erkenntnis und im Empfinden beheimatet – oder es ist nicht.

An diesem Punkte fällt sogleich ein bedeutsamer geistesgeschichtlicher Unterschied ins Auge. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hat die Wissenschaft die Erkenntnis für vollendbar gehalten. Die dreidimensionale, in Kausalitäten zerrinnende Welt war durchschaubar wie Kristall. Darum sprach der Physiker Dubois-Reymond vom allwissenden Laplaceschen Dämon, der in der Idee auf den Menschen beziehbar war. Darum stand Ernst von Baer mit seiner teleologischen Erklärung des Organischen im 19. Jahrhundert einsam da – in jenen Jahrzehnten, da der biologische Mechanismus die Alleinherrschaft errang. Darum ging die Astronomie, gestützt auf Newtons Störungstheorie, als Stellarastronomie zur bloßen Registrierung der Sterne über; u. a. m. – In dieser Welt überwog die Hoffnung auf eine absolute Vollendung der Erkenntnis so entschieden, daß jegliche Ahnung einer „vierten Dimension“ für vorläufig und einfältig gehalten werden mußte. Denn in der Tat wird das wissenschaftliche Denken durch die Entdeckung neuer, unbekannter Weltbezirke nicht gehemmt oder gar zur Resignation gebracht, sondern beflügelt; es schöpft gerade aus dem Anblick des noch Unbekannten seinen spezifischen Impuls, in neue, unerforschte Räume vorzustoßen. Da aber das Ergebnis solchen Strebens fast immer gewesen war, daß sich hinter dem vermeintlich Wunderbaren eine neue gesetzmäßige Beziehung offenbarte, so lebte das Allgemeinbewußtsein bis zur Jahrhundertwende in der Illusion, daß der fortschreitende Triumph der Erkenntnis zum dauerhaften Weltbild führen würde; und vorgegreifend wurde das Unbekannte, Wunderbare in der dreidimensionalen Welt als fremd und heimatlos empfunden.

Diese zeitgebundene Situation ist auch heute nicht durchweg aufgehoben.

Alles vermeintlich Wunderbare in der Natur ist auch für uns zuerst nur ein Hinweis darauf, daß die Dinge von anderer Art sind, als unsere Erkenntnis bis zur Entdeckung des „Wunders“ annahm. Die Natur kennt keine Wunder: das einzige Wunder ist sie selbst. – Auf diesen Zusatz freilich kommt es an.

Die Frage ist, ob Kausalität und Dreidimensionalität wirklich die letzten wissenschaftlichen Aussagen seien. Die Naturwissenschaften sind, wie die Philosophie, in ihren Deutungen der Zeit und Mode unterworfen. In wechselnden Formen tritt in den Wissenschaften immer wieder der Glaube hervor, daß sich die Lücken menschlicher Welterkenntnis irgendwann würden schließen lassen. In jeder Gestalt ist dieser Glaube weltverhüllende Mode, eine Perspektivität, die sich als absolute Anschauung gebärdet, einseitig-blinder Enthusiasmus im Angesicht neuer Erklärungsmöglichkeiten. Das erkennt, wer sich mit der Geschichte des Darwinismus und der klassischen Mechanik im 19. Jahrhundert beschäftigt – oder mit der theoretischen Physik von heute, die trotz der vermeintlich positivistischen Haltung bei De Broglie, Jordan, Jeans oder Eddington beständig in Gefahr ist, in metaphysische Spekulation umzuschlagen. Wenn wir den Blick auf das Ganze richten, können wir nicht mehr zweifeln: Die Natur bleibt offen. Die Erforschung unseres kleinen Planeten und seiner nahen Umgebung im Kosmos bedeutet nicht Erschließung des Universums mit seinen ungezählten Millionen von Milchstraßen, Sonnen und Systemen, sowenig wie die kausalistische Erkenntnis organischer Zusammenhänge Erkenntnis des Lebens bedeutet. Nichts in der Natur ist im alten Sinne Wunder: aber jene „Offenheit“ der Natur trotz aller Erkenntnisfortschritte ist die neue historische Erfahrung. Diese „Offenheit“ umgreift das „Wunderbare“ von einst, das seine geistige Existenz der mangelhaften Realkennntnis verdankte. Eine Strukturwandlung des „Wunderbaren“ hat stattgefunden. Die neue „Offenheit“ beruht weder auf vorläufiger Unwissenheit, noch stimmt sie romantisch (denn das romantisch Wunderbare wird wesentlich aus Stimmungsmotiven gespeist).

Dieser historische Befund hängt mit der Erkenntnislage eng zusammen; und „Lage“ meint hier, im Gegensatz zur Vorstellungsweise des Historismus, Objektives und Subjektives, Welt und menschliche Seelenreaktion zugleich. Das Historische erzählt nicht von relativen Werten, sondern vom jeweiligen Durchgang der Menschheit durch die Welt des Realen, die ihrerseits eine werdende ist, unvollendbare Bewegung, Sein im ewigen Prozeß des Vollzugs. Die Welt selbst, wie wir sie sehen, ist „Lage“. Die Wirklichkeit, ob historisch oder „natürlich“ gedacht, gibt sich und ihre unerschöpfliche Mannigfaltigkeit niemals anders denn als Lage; denn wir haben nie gewußt von einer Geschichte neben der Natur, sondern nur von einer Natur innerhalb der Geschichte. – Der Begriff von „Lage“ ist im neunzehnten Jahrhundert zunächst historistisch gemeint (Relativismus): daß alles Objektive, daß die Natur selbst in ihn hineinwächst, ist das neue, erkenntnismäßige Schicksal des Begriffs. Hegelianisch gesprochen, hat er sich im Geschichtsdenken (Relativismus) des vorigen Jahrhunderts dialektisch überschlagen und vernichtet. D. h. die historische Wirklichkeit verfließt mit der Wirklichkeit „Natur“: sie wird offen wie diese, weil das Wesen der Wirklichkeit das unvollendbare Werden ist, das immer nur den Teil ins Licht rückt und das Universum (im alten Wortsinn) insgesamt im Dunkel läßt.

Aus diesem Grunde ist jede echte geistesgeschichtliche Lage-Änderung frei von

bloßer Willkür. Akademische Theorien wirken nichts. Geistesgeschichtliche Wandlungen stellen insofern „organische“ Vorgänge dar, als sie aus Erfahrungs- und Erkenntniswandlungen hervorgehen, über die man jeweils – und gleichsam – nicht anders denken kann. Sie werden vom Menschen mit einer gewissen Naivität erlebt, in dämmerndem Bewußtsein und ganz ohne irgendeine Ahnung von „Relativität“. Wie Immanuel Kant um das Verständnis der Kausalität rang, deren eigentliche Problematik ihm bei der Lektüre Humes bewußt geworden war, so vollzieht sich in der Geistesgeschichte jeder Durchbruch zum Neuen. Geistige Moden und Universaltheorien, die das grelle, nicht das dämmrige Licht lieben, bezeichnen eher den Abschluß einer Entwicklungsphase als den Umbruch selbst, z. B. die Kantianerschulen des vorigen Jahrhunderts das Ende der Kant-Orthodoxie, die heutige Hypertrophie der theoretischen Physik ihre organische Abschwächung, Haeckels materialistische Welt-erklärung die Agonie des alten Darwinismus.

Die „vierte Dimension“ in der theoretischen Physik

Von jener Art ist nun dasjenige, was wir hier – wörtlich und sinnbildlich zugleich – den Einbruch der vierten Dimension in das moderne Denken nennen möchten, jenen geistesgeschichtlichen Vorgang, der sich seit der Zeit um 1900 abspielt. – Er führt in seinen Ursprüngen tief in das 19. Jahrhundert zurück. Seine Vorankündigung bildet die Hypertrophie des kausalistischen Denkens und der Idee vom dreidimensionalen Raum vor der Jahrhundertwende.

Wie aber jene Hypertrophie über Kausalerklärung und Raummechanik hinaus das allgemeine, rationalistische Denken der Zeit vor 1900 aufgreift, so entspricht andererseits der Entdeckung der vierten Dimension eine vielschichtige geistesgeschichtliche Wandlung. – Wir setzen die mathematisch-physikalische Idee als Symbol.

Sie wurde geboren, als Riemann 1854 auf den neuartigen Gedanken verfiel, den Dimensionsbegriff der cartesischen analytischen Geometrie von der empirischen Raumvorstellung zu lösen. Dieser Gedankenprozeß sollte sich als der entscheidende erweisen. Er entspricht der Wendung zum Formalen in der gesamten modernen Mathematik. Zwar, Riemann selbst lebte noch im Vorstellungskreis der klassischen Physik, deren Relativitätsprinzip ausschließlich auf mechanische und akustische Erscheinungen gegründet war. Deshalb kam ihm nicht in den Sinn, die Dimensionscharakteristik selbst als etwas *realiter* Relatives anzusehen, also seine Charakteristik als der cartesischen ebenbürtig in Anspruch zu nehmen. Vielmehr abstrahierte er von der cartesischen Geometrie das „Reale“, beschränkte sich auf das Analytisch-Mathematische daran und sah nun den dreidimensionalen Raum als einen Sonderfall des allgemein analytischen Begriffs vom Raum an. Dieser nun besaß mehr als drei („n“) Dimensionen. Er ist nicht anschauungsbezogen, sondern nur „logisch denkbar“, und die euklidische Geometrie gilt für ihn nicht. – Aber obwohl Riemann Folgerungen in betreff des realen Raumes nicht gezogen hat, war doch sein

Schritt revolutionär. Jene Formalisierung der mathematischen Sachverhalte, die um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts begonnen hat, führt zwar zunächst nur zu einer theoretischen Modifikation des – mathematischen – Raumbegriffs, enthält aber von vornherein die Möglichkeit in sich, daß man die rein formale Denkkategorie in demselben Sinne auf den wirklichen Raum ausdehnt wie in der klassischen Mathematik, wo die geometrische Form eine Form a priori „in Ansehung aller Erfahrung“ gewesen war (Kant). Es bedurfte nur einer entsprechenden physikalischen Veranlassung, um die dem Riemannschen Gedanken innewohnende Dynamik auszulösen.¹

Riemann, Bolyai und Lobatschewskij, die Begründer der neuen „nichteuclidischen Geometrien“, haben nicht den realen Raum der Sinnesanschauung

¹ Riemann folgt Descartes insofern, als er seine „n“ Koordinaten sogleich auf „n“ Dimensionen bezieht; aber er abstrahiert von der „Dimension“ das realiter Räumliche. – Etwas früher hatte Hermann Graßmann eine rein formale Ausdehnungslehre begründet. Er betrachtete das mathematische Sein als ein besonderes, „durch das Denken gewordenen“, als „schlechtweg Form“; daher gestattet diese Art Mathematik im Unterschied zur klassischen ein autonomes gedankliches Formenspiel; in betreff der äußeren Raumwirklichkeit sind Graßmanns „extensive Größen“ z. B. als „reine“ Dimensionen anspruchslos. – Die Autonomie der Mathematik dem extensiv Wirklichen gegenüber wird später durch Dubois-Reymonds psychologische Erklärungen der mathematischen Begriffe (an Stelle der logischen von einst) ausgebaut. Damals löst Dedekind den Zahlbegriff von den Anschauungen des Raumes und der Zeit, indem er ihn als „freie Schöpfung des Menschengesistes“ deutet. Von Cantors Mengenlehre, Freges abstrahierten Begriffswahrheiten oder Husserls phänomenologischer Arithmetik, die das Gegenständliche „einklammert“, bis zu David Hilberts rein formaler Axiomatik und Grundlagenwissenschaft erfolgt eine Emanzipation des mathematischen Sachverhalts vom bloß realen.

Aber noch eine zweite, ebenso wichtige Entwicklung findet statt, auf die man schon in Riemanns und Cauchys Funktionentheorie stößt. In der antiken Mathematik nämlich, auch in der klassischen bis nach Gauß, wurde ein Problem aufgestellt, und man versuchte es zu lösen. Seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts geht man – zunächst in bezug auf Infinitesimalrechnung, dann allgemeiner – einen andersartigen Weg. Man bleibt dem Problem nicht eigentlich – realiter – auf der Spur, sondern legt eine Definition des jeweiligen Sachverhalts zugrunde, die nun das wesentliche mathematische Faktum bildet – den Ausgangspunkt weiterer souveräner Begriffsentwicklung. Weierstraß war der erste, der (beim infinitesimalen Verfahren) an den Platz, an dem einst das Problem stand, ganz bewußt eine neue Definition treten ließ. Entscheidend ist seitdem die Frage, ob das anzuwendende mathematische Denk- oder Beweisverfahren in sich selbst „funktioniere“. Die Mathematik wird autonom. Während z. B. Kant für die klassische Mathematik geometrische und Zahlenverhältnisse auf den empirischen Raum und die empirische Zeit gründete, legen sowohl die Ordinaltheorie (Dedekind, Helmholtz u. a.) als auch die Kardinaltheorie (Russell, Frege, Couturat) die Zahlen als objektive Gebilde zugrunde und meinen, daß es wesentlich auf die Form des Setzens dieser „gegebenen“ Elemente ankomme. Die Frage, wie dieses „Gesetzte“ zustande komme, wird hier bedeutungslos; die Realität verblaßt. Der Bewußtseinsakt, durch den der Geist reale Verhältnisse zu mathematischen erlöst, interessiert nun niemanden mehr. Problem und Lösung sind jetzt mathematisch eigenständig. – Das ist die Situation, in der die aus sich selbst gespeiste, daher gleichsam bodenlose mathematische Relation (hier als Riemannsche „Dimension“) dem Zugriff neuer Realfaktoren sich aufschloß und erlag – dem Ringen um eine elektromagnetische – einheitliche – Feldtheorie.

ansprechen wollen, als sie das „Parallelenaxiom“, an dessen Beweisbarkeit schon Gauß gezweifelt hatte, mit dem Ziel neuer, eigenständiger Systembildung umgingen. Konstruktion und wirklichkeitsgemäßes Verfahren, Sein und Gelten klappten hier noch auseinander. Aber die Abwertung des anschauungs-klares Axioms, das des Beweises auf Umwegen gar nicht bedarf, auf den Rang der Hypothese, die ihrerseits vom gedanklich-theoretischen Verfahren abhängt, hat im rationalistischen Zeitalter auf die Dauer zur Unterordnung der Realität unter das kategorisierende, hypothesenbildende Denken geführt. Der geistigen Relativität gesellte sich bald die „Relativität“ im Tatsächlichen zu. Die Riemannsche nichteuklidische Geometrie wurde bei Einstein auf die Mechanik bzw. Kinematik der Welt bezogen: die vierte Dimension (eigentlich die in das Raumkontinuum eingebettete „Zeit“) erwachte zu eigentlichem Dasein. Was den rein wissenschaftlichen Aspekt betrifft, so handelte es sich darum, daß die klassische Relativität durch Schwierigkeiten bei der Erklärung optischer und elektrischer (elektromagnetischer) Erscheinungen in den Ruf der Einseitigkeit gebracht wurde. Einstein erklärt sie als Sonderfall seiner allgemeinen Relativität. (Zum Erfolg seiner Theorie, die nun ihrerseits ebenso überanstrengt wurde wie Newtons Störungstheorie, haben, wie man weiß, die experimentellen Widersprüche der Äthertheorie, das vergebliche Suchen nach einem „intramerkurialen“ Planeten u. ä. beigetragen.) Da die Zeit als konstantes Maß versagte, die – unübertreffbare – Lichtgeschwindigkeit aber (für Vorgänge in mehreren, zueinander geradlinig gleichförmig bewegten Systemen) sichere Vergleichsmaßstäbe abwarf, so erhob Einstein die Lichtgeschwindigkeit zur gleichsam absoluten Größe und ließ die Zeit als vierte Dimension im wirklichen Raum verschwinden. – Auf diesen Vorgang kommt es uns hier an.

Vergeblich haben Einstein und seine Anhänger sich hinfert bemüht, für den – der Anschauung widersprechenden – vierdimensionalen Raum ein ungefähr adäquates Vergleichs- oder Erklärungsbild zu finden. Das Ergebnis war, daß dieser „Raum“ als nicht vorstellbar oder als etwas gedeutet wurde, das unser sinnliches Anschauungsvermögen nun einmal „übersteige“.

Und in der Tat liegt es schon in der Natur der Sache, daß derartige Versuche scheitern müssen. Zum Beispiel: Die Metrik des neuen Raumes scheint von den Bewegungsverhältnissen der Materie abhängig; die Materie „deformiert“ den Raum. Während sich z. B. nach der klassischen Vorstellung die Planeten in „gekrümmten“ Bahnen durch einen ebenen Raum bewegen, eilen sie nach der Relativitätstheorie in geraden Bahnen durch einen „gekrümmten“ Raum (Jeans). Woher aber sollen wir irgendein festes Maß solcher gekrümmt-geradlinigen Bewegung nehmen, wenn die Krümmungsmaße bei den zahllosen Planeten selbst verschieden sind und wiederum anders als das Maß, um das sich der Lichtstrahl beim Durchgang durch ein Gravitationsfeld „krümmt“? Der deformierte Raum droht sich sogleich in ein Bewegungschaos aufzulösen. Aber was sich unverkennbar deformiert, ist die Dimension als solche, als Begriff und Maß für den realen Raum. – Oder: Der rein kinematisch-mathematische Dimensionsbegriff Einsteins konnte historisch und sach-

lich nur von der autonom gewordenen, formalistischen Mathematik her konzipiert werden. Die inneren Voraussetzungen eben dieser Mathematik aber sind von der Art, daß sie eine unmittelbare Anwendung auf die Realität selbst so wenig gestatten, wie etwa der Riemannsche Denkansatz die unmittelbare Übertragung auf die Anschauungsrelationen des Parallelenaxioms.

Desungeachtet bemüht sich die neue Kinematik um ein rationales Verständnis – eine Art Wesensdeutung – des empirischen Raumes. Mit dem Anspruch auf Ebenbürtigkeit stellt sie sich neben die klassische Dynamik, deren Denken um einen dreidimensionalen Raum kreiste. Die „Welt“ selbst erscheint ihr nun als sphärisch endlich, wiewohl nicht als begrenzt. Ihre vierte Dimension wird in die wirkliche Natur (das „Raumkontinuum“) hineingedacht. – Daraus ergeben sich mit der Zeit mancherlei kosmische Phantasmagorien, die hier im einzelnen ohne Belang sind, die aber mit Deutlichkeit den „praktischen“ Weg der Theorie erkennen lassen.²

In dieser neuen Welt der Wellen, der Korpuskeln und der „den Raum“ deformierenden materiellen Bewegung löst sich das Sein der Natur selbst in Lage auf, die nur durch Formalbeziehungen und einige konstante Größen (wie Lichtgeschwindigkeit) notdürftig stabilisiert werden kann. Neben die in Relativitäten zerrinnende „Geschichte“ des neunzehnten Jahrhunderts ist dergestalt das Fluidum „Natur“ getreten. Das Sein überhaupt wird nur noch als Werden, d. h. in Lagen offenbar.

Der Verlust des Relativitätsbegriffs

Begriffe ohne Anschauungen, sagt Kant, sind leer. So besteht eines der wichtigsten historischen Ergebnisse der modernen naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung darin, daß sie in drastischer Weise auf Begriffe führte, die für die Anschauung unvollziehbar sind. Für uns ist hier die Frage, ob der dreidimensionale oder der vierdimensionale Raum der eigentliche sei, von untergeordneter Be-

² So hat die Beobachtung der Rotverschiebung im Spektrum sehr ferner Sterne die Theorie von der Expansion des Weltalls begünstigt (Lemaître, Eddington), die ihrerseits zu phantastischen Spekulationen über das „Alter des Universums“ u. dgl. geführt hat. – Verstünde sich die Theorie aus ihren formalen Bedingtheiten heraus und in aller Vorläufigkeit, so wäre sie eine Hypothese neben anderen. Ihre Erklärungserfolge jedoch schienen zu gedanklicher Ausweitung zu zwingen: insofern ist sie mehr. In dem Prinzip von der Äquivalenz der trägen und der schweren Masse z. B. tritt die ganze dynamisch-kausale Erklärung hinter der formal-kinematischen geradezu zurück. War die Materie im dreidimensionalen Raum „durch und durch Kausalität“, so wird sie jetzt formalisiert, und die Trägheit selbst, einst die legitime Tochter der Kausalität (man berief sie da, wo keine neue Ursache hinzukam), wächst zu einer Art „Kraft“ heran, d. h. die Natur wird ihres alten, dynamischen Grundcharakters entkleidet. Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation (gegründet auf „Quantensprünge“, also Unstetigkeit im mikrophysikalischen Bereiche im Gegensatz zur Stetigkeit der klassischen, kausalen Natur) hat an die Stelle der kausalistischen Determiniertheit „Statistik“, Matrizenrechnung u. ä. treten lassen. Die kausale Materie deformiert sich ebenfalls – in einer „Welt“, in der z. B. überdies widersprechende Hypothesen wie Wellentheorie und Korpuskulartheorie des Lichts nebeneinander bestehen.

deutung: wesentlich ist, daß die „vierte Dimension“ der Relativitätstheorie eine anschauungsleere, unvollendbare Vorstellung ist, die unsere moderne Wissenschaft nicht nur an den Rand des Mythischen drängt, sondern sie darüber hinaus zu der Erkenntnis nötigt, daß die Interpretation des Raumes und der Materie durch formale Dimensionalität lückenhaft und perspektivisch bleibt. Auf dem langen Umwege über das faustische Streben nach absolutem Wissen gelangte die Vernunft gleichsam zu neuer Bestätigung eines an sich zeitlosen Sachverhalts – zu dunkelsten Paradoxien, zu einer Art Selbstaufhebung und eben dadurch zu einem neuartigen Grenzbewußtsein. – Unvollziehbar war schon die Idee von einer dreidimensionalen Raumwelt: das „Unendliche“, das die formale Mathematik in der Abstraktion zu bändigen suchte, fiel wie ein ewiger, dunkler Schatten in die kristallklare Dimensionswelt der „mathesis universalis“; es war wie eine unüberwindliche Barriere vor dem letzten Erkenntnisziel, und man hat es lediglich – und zwar formal – ausgeklammert. In der neuen Theorie scheint zwar das „Unendliche“ geistig bewältigt: dafür aber ist die empirische Dimension, d. h. die reale Raumwelt als solche, ein unvollziehbarer Begriff „geworden“. – Die vierte Dimension ist, so gesehen, ein wissenschaftliches Symbol für das Erkenntnisvakuum „hinter“ aller Erfahrung. Mitten im vernunftgläubigen Zeitalter weist sie auf den Versuchscharakter aller universalen Natur- und Geschichtsdeutung hin.

Wer sich auf den Standpunkt stellt, daß – irgendwann – ein absolutes Wissen möglich sei, beurteilt die Relativität in Natur und Geschichte anders als derjenige, der sich selbst in der Relativität befangen weiß. Die Geschichtsdeutung des vorigen Jahrhunderts hat ein Relativitätsbewußtsein erzeugt, das dem geistigen Bezirk des Zweifels (nämlich an der Stabilität der Werte) entstammte. Dieses Bewußtsein war demnach kein naives, unmittelbares, sondern ein rationales und in seiner Struktur von abstandsuchender Geistigkeit abhängig. Man lebte nicht mehr „in“ den Dingen, sondern man bezog geistige Standpunkte, erwog urban das Für und Wider und entschloß sich zu – gleichfalls „relativer“ – Intervention. Solcher Relativität stand damals der naturwissenschaftliche Glaube an absolutes Wissen gegenüber. Die Natur war – im Gegensatz zur Geschichte – nirgends lageabhängig und nirgends bloß bedingte Realität. So ergab sich von hier aus eine Urteilsgrundlage auch in betreff der Geschichte. Gerade vom „Absoluten“ (von der Naturerfahrung) her ließ sich die Nichtigkeit alles Relativen, Lagebedingten, also Geschichtlichen er-messen. – Das Bild ändert sich von Grund aus, wenn Natur-Sein selbst als Lage, für den Geist in wechselnder Perspektivität sich offenbart. Wenn die Natur selbst Geschichte wird und die Geschichte Natur, lebt man naiv in beiden; und Naivität ist Unmittelbarkeit, in geistiger Hinsicht ein Nicht-anders-denken-Können im Blick auf die „Sache“, nicht ein schillerndes urbanes Spiel mit Denkmöglichkeiten, zu denen man in ehrfurchtlosem Abstand Stellung nimmt – ein Zwang mehr als ein unverbindlicher Entschluß. Naiv im Hinblick auf die Problematik seiner Zeit wie im Hinblick auf spätere Problematik haben ohnedies alle geschichtlichen Individuen gelebt; findet sich – wie heute –, daß die Naturanschauung im großen gleichfalls perspektivisch ist („relativ“), so kennzeich-

net Naivität auch das Verhältnis des Menschen zur Natur, d. h. zur Welt im ganzen. Die Relativität als solche – als geistig-seelische Einstellung zur Welt – verändert sich im Wesen: sie wird die absolute, allein mögliche menschliche Position, weil „Sein“ sich nur als Werden hier und jetzt, vor dunklen Gründen offenbart. „Wir wandeln alle in der Dämmerung“ (Goethe). Relativität bedeutet nicht Instabilität. Denn die Natur bleibt stabil, ob wir sie ergründen können oder ob nicht, ob wir sie wie Descartes oder wie Einstein sehen. Indem sie aber im technischen Zeitalter in den Geschichtsraum einbricht, stabilisiert sich – wiewohl nicht für den perspektivischen Verstand – die geschichtliche Welt, die im 19. Jahrhundert in Lagebeziehungen als „Wert“-Welt auseinanderzufallen drohte. – Wie man sieht, entspricht der objektiven Wandlung – im Erkenntnisraume – auch hier eine solche der subjektiven Haltung. Die „vierte Dimension“ als Bewußtseinswirklichkeit zwingt den Menschen – wie immer im „seelischen“, so jetzt auch im rationalen, z. B. wissenschaftlichen Bezirk – in die Unmittelbarkeit zurück, die allein seine eigentliche, fassadenlose Haltung sein kann. Vom Subjektiven her ließe sie sich ohnedies nie erzeugen; denn Stimmungen und Protestentschlüsse müssen, wie das resignierte „Trotzdem!“ Nietzsches, verwehen. – Was in der Weltgeschichte echt ist, wird gelebt und nicht bloß erdacht, mag man nun an äußere Autoritäten, an geistige Pläne oder an die jeweilige menschliche Grundhaltung denken.

Der Griff in den Erdumraum

Eine eigentümliche Entsprechung zur physikalischen Theorienbildung bedeutet der Griff der modernen Technik in den kosmischen Erdumraum. Es ist sehr wohl denkbar, daß „Weltraum“-Raketen den Mond und die nächsten Planeten erreichen. Vorstellbar ist auch, daß dann die Rede von der Herrschaft des Menschen über die Natur oder den Kosmos neuen Auftrieb erhalten wird. In Wirklichkeit aber – und in beträchtlicherem Ausmaß – würden derartige Entwicklungen nur eine neue Ahnung von der Kleinheit des uns bekannten kosmischen Raums und vom Unendlichen geben, das als Begriff unvollziehbar, für die vollkommenste Technik unnahbar ist. – Hier tut sich gleichsam vor unseren Augen ein neuer „Dschungel“ auf, vergleichbar dem, den man ehemals in unerforschten Gegenden der Erde antraf. Oder handelt es sich um neues „Wunderland“? Es mag auf die jeweilige menschliche Gesamtorientierung und auf die geistigen Moden ankommen. Hier ist nur wesentlich, daß derartige Fortschritte – sie mögen technischer oder theoretischer Art sein – neue, vermutlich bescheidenere Vorstellungen von der Größenordnung des Erdumraums, anspruchsvollere vom ungeheuren Kosmos erzeugen. Ob die Tiefen des Weltraums zum „Dschungel“ werden oder zum „Wunderland“, kann niemand wissen. Der greifbare, sachliche Befund ist, daß ein neuartiges Erlebnis der Nähe (wozu in der wissenschaftlichen Theorie und in der technischen Praxis immer der kosmische Erdumraum gehören wird) ein ebensolches der Ferne bedingt. Daß aber die Ferne, wie im 19. Jahrhundert, ihrerseits wieder zu bloßer Nähe abgewertet und in rationalen Systemen eingefangen

werden könnte, ist unwahrscheinlich genug. Es könnte sich in der Zukunft der „Weltraum“ des Menschen als ein winziges Atom im Kosmos erweisen – winzig, weil nicht einmal die vollkommene Ausnutzung der Lichtenergie ausreichen würde, um „Weltraumexpeditionen“ in wirkliche kosmische *Fernen* zu entsenden. Am Lebensalter des Menschen gemessen, sind die hunderttausend Lichtjahre, nach der wir die Ausdehnung unserer Milchstraße schätzen, wie ein Äon. Und doch gibt es wohl Millionen Milchstraßen außerdem. – Da wäre es ein echter menschlicher Erfolg, wenn gewaltige „Weltraum“-Fahrten künftig zwar nicht zur „Eroberung des Kosmos“, aber zu einem neuen, ehrfürchtigen Erleben des „Unendlichen“ führen würden. Der abstrakte Begriff vom Unendlichen kann die Realität desselben in der Geschichte, das heißt die Ahnung oder das Erlebnis des Unendlichen, nie ersetzen. Die Welt (und auch der Kosmos) ist zuletzt die konkret erlebte menschliche Geschichte. Wir glauben und respektieren das, was wir in unserer historischen Erfahrungsumwelt erleben, nicht das an sich Abstrakte.

Der Mensch unserer Zeit sieht sich aus dem vernunftklaren Raum der „Geschichte“ in den unheimlich großen der „Natur“ hineingeworfen, der für den Geist letztlich undurchdringlich, das heißt zugleich unkontrollierbar ist. Hatte er sich in seinem geistigen und sittlichen Stolz verletzt gefühlt, als er erfuhr, daß Kopernikus die Erde ihrer Mittelpunktstellung im Kosmos beraubt oder daß Darwin ihn in die Geschichte der Tierwelt und der Pflanzenwelt versponnen hatte, so zittert er heute vor dem endzeitlichen Grauen, das ein Atomkrieg auslösen würde. Ein solcher Krieg, dem das Chaos in Minutenfrist folgen würde, wäre in der Tat kein politisch-geschichtliches Ereignis mehr, sondern eine Naturkatastrophe von geistig oder moralisch kaum bestimmbar Ausmaßen. Politisch, „menschlich“ und vernunftgewollt wäre er allenfalls bis zur Minute der Auslösung. Von da an wäre er Naturereignis, unpolitisch, unmenschlich und sogar technisch „techniklos“ (weil „Technik“ als solche die rationale Kontrolle essentiell in sich schließt). Dabei ist es gleichgültig, ob Atombomben gebaut oder abgeschafft werden. Die wissenschaftliche Kenntnis als solche bleibt, einmal erworben, der Menschheit unverloren, und der technologischen „Abschaffung“ könnte die technologische Wiederherstellung in aller Zukunft auf dem Fuße folgen. – Der apokalyptische Schrecken der atomischen Explosion wird für die Dauer ein Stimulans der menschlichen Geschichte bleiben, unentwirrbar und vernunftlos, ein „Gegenüber“ der Natur von bezwingender, ja demütigender Größe, vor der die geistig (z. B. politisch) lenkbare Geschichte wie ein Fluß im Ozean verrinnt. Die Natur in ihrer unfäßbaren Größe ist für die Menschheit unserer Zeit auch und gerade auf diese Weise das dämonisch-zwingende Gegenüber geworden, das der Verstand, wie er sich auch gebärden mag, nicht systematisch registrieren, kategorisieren und daher beherrschen kann. Sie ist – mitten im wissenschaftsgläubigen Zeitalter – fast wieder geworden wie das Apeiron der vorsokratischen Philosophie. Die Natur ist, sinnbildlich gesprochen, die „vierte Dimension“ der Geschichte geworden, grenzoffen und unverständlich tief.

Marfa Matwejewna war die Tochter eines der reichen Moskauer Teehändler um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Das schwarzhaarige, starkbrauige Mädchen war schön, nicht nur, wenn es sich sommers in der vielfarbigem, bestickten russischen Nationaltracht unter den Apfelbäumen ihres vorstädtischen Gartens bewegte, sondern auch, wenn im Winter die Mutter es pariserisch ausstaffiert und brillantengeschmückt auf die Bälle der Kaufmannschaft ausführte. Westeuropäische Erzieherinnen hatten das Kind ausgebildet; Marfa war belesen, sang mit Gefühl modische Romanzen und plauderte auf französisch mit einer nur leicht fremdartigen Aussprache.

Als sie gerade in der höchsten Blüte stand, beschloß die Mutter, die nach urväterischer Weise nur für das Haus erzogen, doch nicht ohne Bildungsstreben war, mit ihr eine Reise nach dem Westen zu machen. Damals begab man sich nicht auf kurzfristige Reisen; man reiste gemächlich, legte keinen Wert darauf, möglichst viele Orte vorübergehend besichtigt zu haben, sondern pflegte an wenigen und bedeutenden Plätzen eine gute Weile zu leben, das heißt auch mit anderen Leuten als Hotelbediensteten umzugehen. Die beiden Frauen verteilten den Sommer auf Baden-Baden und einen Ort im Berner Oberland und suchten sich zum Winteraufenthalte das warme und ihnen als bequem gepriesene Sorrent aus.

Das junge Mädchen fiel auch in Italien auf; der gutmütigen rundlichen Mutter sah man der Tochter zuliebe allzu russische Eigentümlichkeiten nach. Sie fanden Aufnahme in der Gesellschaft, und so kam es, daß ein junger Herr aus bestem Neapolitaner Bürgertum, ein angehender Altertumsforscher, dem eine große Zukunft in seinem Fache vorhergesagt wurde, sich in das Moskowiter Fräulein verliebte. Auch ihm gebrach es nicht an äußeren Vorzügen: er war von stattlicherem Wuchs und einer herberen Schönheit als die meisten seiner Landsleute, und ihn umgab der Schimmer des Garibaldiners, der wenige Jahre zuvor Sizilien dem geeinten Italien hatte erkämpfen helfen. Er fand Gegenliebe. Sie verlobten sich. Der Vater, rasch aus Moskau herbeigerufen, gab seinen Segen. Erst nach der Heirat erfuhr der junge Herr, was für einen Goldfisch er sich geangelt hatte.

Es folgten Jahre glücklicher Ehe, deren Frucht zwei Söhne waren. Doch begannen an der Frau gewisse matronale, an ihre Mutter erinnernde Züge den Zauber zu beeinträchtigen. Des Gatten männliche Schönheit aber nahm mit dem Reifen ebenso zu wie sein Ruhm als Wissenschaftler. Nicht nur jedoch, daß er sich gern in beidem bespiegelte; Frauen begannen ihn anzuschwärmen, sich in ihn zu verlieben. Er gab nach, er tat es gern, und mit der Zeit bemerkte die Gattin, daß sein Herz nicht mehr ausschließlich ihr gehörte.

Es mit anderen zu teilen, war nicht ihre Art. Nach schmerzlichen tränenreichen Tagen, von denen sie sich nichts anmerken zu lassen verstanden hatte, ging es ihr auf, daß sie mit dem Untreuen keine Gemeinschaft mehr haben konnte. Sie bedauerte das nicht einmal, so sehr war er ihr schon entfremdet. Und so

vermochte sie ihm eines Abends, ganz ruhig, als handelte es sich um eine Alltagsangelegenheit, zu sagen: „Mein Lieber, ich bedeute dir nicht mehr, was ich dir bedeuten wollte. Sei daher glücklich ohne mich, ich kehre heim nach Rußland. Ich lasse dir Haus und Hausrat; die Summe, die ich von meinen Eltern zu beziehen pflegte, wirst du weitererhalten. Du wirst es nicht nötig haben, dich einzuschränken, wirst auch deine Söhne standesgemäß erziehen können. Lebe wohl.“

Er wollte widersprechen; sie ließ ihn nicht zu Worte kommen, verschwand in das Nebenzimmer und schloß sich ab.

Vermutlich eine von dort aus erreichbare Hintertreppe benutzend, verließ die Frau das Haus. Nun aber wunderte man sich, bei näherer Untersuchung, daß die verschwundene Herrin keinen ihrer Koffer mitgenommen hatte. Ihre prächtigen Gewänder, ihre reiche, ausgesucht feine Leibwäsche, alle zum persönlichen Gebrauch dienenden Gegenstände waren zurückgeblieben. Nur eine Handtasche fehlte, gerade groß genug, den Bedarf für *eine* Nacht zu fassen. Darin mochte sie wohl auch ihren eingebrachten Schmuck mitgenommen haben. Denn dieser ließ sich nicht finden, indessen alles, was sie seit ihrem Brautstand bekommen oder sich angeschafft hatte – denn sie liebte es, gute Ware, aber auch Glitzerndes zu kaufen –, an Ort und Stelle geblieben war.

Der Weggegangenen war auch wohl das Land, das sie verlassen wollte, verleidet. Doch lag ihr nun einmal Hast nicht: warum sollte sie mit der Heimkehr eilen? Ob nach Tagen, ob nach Wochen, nach Monaten, darauf komme es nicht an; werde sie ja doch einmal in ihrem Vaterhause anlangen. So gern sie in Neapel im herrschaftlichen Landauer die schattigen Anlagen am Meere auf und nieder gefahren war; die Eisenbahnfahrten haßte sie; sie verursachten ihr Übelkeit und Kopfschmerzen. Um diese Reisequalen zu kürzen, verteilte sie sie auf kleinere Strecken; sie folgte dabei ihrer Laune, keinem Plane. So verließ sie den Zug in der ersten besten großen Stadt; das war gerade Rom. Dem vielgerühmten Stadtbilde, den Museen schenkte sie keine Beachtung. Sie ließ sich statt dessen nach einigen Geschäften fahren, versah sich nach langem Handeln – was sie leidenschaftlich gern trieb – mit neuem Gewand und neuen Nachtsachen, speiste – der Appetit der etwas beleibten Dame hatte trotz allen Kummers nicht abgenommen –, ging zu Bett und reiste am anderen Morgen weiter unter Hinterlassung der am Vortag getragenen und in der Nacht benutzten Kleidungsstücke im Hotelzimmer.

Dasselbe wiederholte sie in Florenz, in Bologna, in Ferrara. Überall stattete sie sich neu aus für die Nacht und den folgenden Tag und ließ die Sachen, wie sie sie abgelegt hatte, im Gasthofzimmer auf Bett und Stühlen liegen.

Anders aber war es, als sie schließlich in Venedig anlangte, von wo sie zu Schiff nach Triest hinüberzufahren plante, um von dort aus die Heimreise auf dem Landweg durch Österreich zu vollenden. Ob die Kuppeln San Marcos, ob der östliche Schimmer Venedigs ihr vorgaukelten, sie befände sich schon in ihrem Vaterlande? Genug, hier ließ sie sich aufhalten; sie versäumte den ersten Dampfer, den zweiten Dampfer . . . Von ihrer Gewohnheit aber, sich täglich für die Nacht und den folgenden Tag zu versorgen, ließ sie nicht.

Allein, die Sachen, die sie an den anderen Orten beim Weiterreisen liegenzulassen pflegte, die warf sie hier jeden Morgen aus dem Fenster in den an ihrem Hotel vorüberführenden Kanal.

Dieses sonderbare Benehmen der zugereisten Dame, die so reich zu sein schien, daß sie sich täglich neu auszustatten vermochte, wurde bald ruchbar in Venedig. Das Gerücht gelangte bis zu der Oberin einer Anstalt für bedürftige Frauen, und eines Tages erschien die Hochwürdige bei der Fremden mit dem Vorschlag, sie möge die aufgegebenen Kleidungs- und Wäschestücke, statt sie wegzuerwerfen, doch ihr für ihre Schützlinge überlassen.

„Wollen Sie mich denn meines einzigen Vergnügens berauben, meine Sachen in den Kanal zu werfen?“ erwiderte ihr Marfa.

Trotz aller italienischen Beredsamkeit vermochte die Oberin nichts auszurichten; ohne ihren Zweck erreicht zu haben, nahm sie wieder Platz in ihrer Gondel. Aber sie war nicht dumm. Jeden Morgen, um die Zeit, da Marfa Matwejewa ihre Sachen hinauszuwerfen pflegte, erschien der Hausgondolier der frommen Anstalt unter dem Hotelfenster, fing das Hinausgeworfene auf oder fischte es, wenn es an ihm vorübergefallen war, aus dem Wasser.

Erst als es herbstlich und unwirtlich wurde in der feuchten Stadt, ging Marfa Matwejewa zu Schiff. Wie sie weitergereist ist, ist uns nicht bekanntgeworden, nur daß sie wohlbehalten heimkehrte, noch lange lebte und jeden Versuch des Gatten, sie wiederzusehen, zurückwies, allerdings ihren Söhnen, als sie erwachsen waren, einen Besuch gestattete. Er wurde nicht wiederholt; auch die jungen Leute galten ihr für Fremde, und ebenso fremd erschien ihnen die wohlgenährte Alte, die, kostbar angetan und im Schoß eine rasch sich leerende Süßigkeitsschachtel, dem Lehnstuhle nur, wann es zu Tische ging, entwatschelte.

Die Marburger Alma Mater Philippina ist ein Kind der Reformation. Sie ist gleichzeitig ein Kind der Neuzeit und des sich geistig mündig fühlenden und in Kulturdingen souverän handelnden Staates. Es waren große Augenblicke in der Geschichte der Hohen Schulen Deutschlands und der Universitätswissenschaft überhaupt, als das „Studium Universale Marburgense“ von Landgraf Philipp dem Großmütigen von Hessen 1527 gestiftet und von Kaiser Karl V. schließlich 1541 bestätigt wurde, so wie es 1526 auf der Homberger Synode in der hessischen Reformationsordnung projektiert worden war. Eine Anregung der kirchlichen Erneuerung in Hessen hatte damit zur Begründung der ersten protestantischen Universität der Welt und der ersten staatlichen Hochschule ohne kirchliche (d. h. päpstliche) Bestätigung, rein aus dem Kulturwillen und der religiösen Verantwortung des Staates heraus, geführt.

Die späteren Folgen dieses Schrittes von wahrhaft weltgeschichtlicher Tragweite waren damals nicht übersehbar. Marburg aber nahm damit von vornherein auch unter den zur Reformation übergetretenen deutschen Hochschulen für geraume Zeit eine Sonderstellung ein. Es war eine traditionslose Universität, ganz angewiesen auf das Wollen und auf die Fähigkeiten der gelehrten Kreise, der theologischen Berater und der Politiker um den jungen Landesfürsten. Die Gründung war ein Risikounternehmen, das schließlich glückte.

Neben der hessischen Reformation, ihren einheimischen und ihren von Wittenberg abhängigen Vertretern, trat in Lambert von Avignon, dem theologischen Berater des Landgrafen Philipp, einem ehemaligen französischen Franziskanermönch, ein weiteres Element in das Spiel der Kräfte ein. Hier macht sich schon früh ein gewisser Einfluß des europäischen Westens theologisch und religionspolitisch bemerkbar, der immer wieder im künftigen Bilde der jungen Universität auftauchen sollte. Der reformatorische Charakter der Hochschule wie der mit ihr zusammen entstehenden evangelischen Landeskirche wurde bereits in diesen Anfangszeiten durch einen „innerprotestantischen Ökumenismus“ bestimmt, der auch nachmals der Marburger Theologie sein Gepräge verlieh, später allerdings oft abgeblaßt, gelegentlich bis zur Farblosigkeit. Erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat diese Theologie wieder in kräftig und eigenwillig geformten Gestalten ihren besonderen Beitrag zum deutschen Protestantismus beigesteuert. Neben das Luthertum traten also vermittelnde und schließlich reformierte Richtungen, ganz im Sinne der ausgleichend wirkenden und Kompromisse unter den Evangelischen suchenden Religionspolitik des Landgrafen Philipp. Die neue Hochschule jedoch konnte ihren zunächst vorwiegend theologischen Charakter nicht aufrechterhalten. Sie mußte sogleich den „weltlichen“ Wissenschaften ebenso Platz bieten wie der Ausbildung der Geistlichen. Denn alle „akademischen“ Berufe sollten

hier, so schwebte es dem fortschrittsfreudigen jungen Landesfürsten vor, zum „gemeinen Nutzen“ des Landes in zeitlichen und ewigen Dingen eine Pflegestätte finden. Die Idee des „gemeinen Nutzens“, die in der Stiftung zum Ausdruck kommt, ist ein überaus interessanter Begriff, der auf zentrales Glaubensgut der sozialtheoretischen und politisch-wissenschaftlichen Reformkreise der Renaissanceperiode hinweist. Der soziale und der staatsbürgerlich-utilitaristische Gedanke waren damit in den der damaligen Zeit gemäßen Formen angedeutet. Die Stiftungsurkunde, in der diese Ideale aufklingen, ist insofern ein bedeutsames Dokument der deutschen und der europäischen Bildungsgeschichte.

Die neu erstandene Universität griff nicht unbeträchtlich verändernd in das Bild der Landgrafenstadt ein, die ja mehr war als nur eine kleine landesherrliche Residenz und der Stammsitz eines Herrscherhauses. Der mittelalterliche Wallfahrtsort von internationaler Bedeutung um das Grab der heiligen Ahnmutter der hessischen Fürsten, Elisabeths von Thüringen, verlor mit seinen kultischen Einrichtungen seine Anziehungskraft. Philipp ließ mit Bewußtsein die Elisabeth-Reliquien aus der Deutschordenskirche verschwinden, obwohl er damit den Mythos seines Geschlechtes antastete. Nicht mehr die Verehrung einer der Geschichte angehörenden heiligen Königstochter, einer Heroin auf dem Gebiete der Selbstverdemütigung und der hingebenden Caritas wollte er gepflegt wissen. Vielmehr sollte der Ruhm eines gegenwartzugewandten, kultur-, bildungs- und fortschrittsfreudigen Fürstenhauses in seiner Residenzstadt erstrahlen. Die weltliche politische Macht sollte hier Bildungsträger sein, nicht die kirchliche, auch nicht der das Grab der Heiligen hütende Deutschritterorden. Es war fast wie ein Symbol, daß der Landgraf mit seiner westlich orientierten Politik und Bildungsreform den ostgerichteten Deutschherren die kulturelle Prerogative entriß, die einst von hier aus ihre Ordenssöhne zur Schwertmission nach Preußen entsandt hatten.

Weithin gingen kirchliche Stiftungen an die Universität über, die in ihrer Art den europäischen Ruhm der Stadt der Heiligen Elisabeth auch künftig rechtfertigen und Jünglinge aus allen Ländern an Stelle der frommen Pilger in ihren Mauern versammeln sollte. Das Kloster des gelehrtesten Ordens, der Dominikaner, bot den Mittelpunkt für das Studium Universale. Die Bürgerschaft mußte sich auf die neue Einrichtung, die sie nunmehr in ihren Mauern beherbergte, einstellen. Diese Institution erwies sich bald in ungeahnter Weise wirtschaftlich als sehr segensreich. Denn mit der Verlegung der Residenz von Marburg nach Kassel (endgültig im Jahre 1604) entfiel ja ein weiterer bedeutender Wirtschaftsfaktor – der zweite, der neben dem kirchlich-kultischen die Stadt genährt hatte. Marburg sank seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zunehmend zu politischer Bedeutungslosigkeit herab. Die Musensöhne aber brachten nun als Ersatz für die Kleriker, Wallfahrer und Hofbeamten den Einwohnern ihre Einnahmen. 1541 zählte Marburg bereits 338 Studenten, damals für eine junge Universität kein schlechter Anfang. Bald darauf mögen es etwa 500 bis 600 gewesen sein. Den verlorenen Glanz eines politischen und kultischen Zentrums gab in anderer Weise die Hohe Schule der Stadt zurück. Allerdings

hat es im 17. und 18. Jahrhundert Zeiten gegeben, in denen die Universität keine hundert Studenten immatrikulierte.

Bis heute ist dieses Verhältnis der Stadt zur Universität ähnlich geblieben, wenngleich neben das studentische und professorale Element andere Einkommensquellen getreten sind, von denen Marburg sich wirtschaftlich erhält. Die Universität ist der größte „Betrieb“ der Stadt, der – vor allem durch seine Kliniken und Institute – außer den Studenten zahlreiche Auswärtige in die Stadt lockt und vielen Bürgern Arbeit und Brot gibt. Die Ansiedlung einer wirtschafts- und finanzpolitisch nennenswerten Industrie ist auch nach dem letzten Kriege nicht gelungen. Die verschiedensten Gründe sind dafür maßgebend, und so ist Marburg nach wie vor an seine Universität gewiesen, die ihm auch als neu entdecktem Fremdenverkehrsort einen eigentümlichen Reiz verleiht. Der „alte“ Marburger weiß das und hängt deshalb an seiner Universität, und der Neubürger gewöhnt sich daran. Daß zu einem echten „Ketzerbäcker“ (das ist ein Mann, der in *der* urtümlich femininen „Bach“ haust, wo einst das Blut der Ketzer auf Befehl des Dominikaners Konrad, des Beichtvaters von St. Elisabeth, geflossen sein soll) ein Garten, eine Ziege, ein Schweinchen und ein Student gehören, ist sprichwörtlich und gilt heute noch beinahe buchstäblich. Allenfalls treten an die Stelle der häuslichen Tiere Substitute, aber der Student bleibt. Und immer wieder ist es der Semesterbeginn, der zweimal im Jahre die Stadt mit neuem, fröhlichem Leben erfüllt, diese Stadt, die nun seit Jahrhunderten ihre vornehmste Aufgabe darin gesehen hat, solchem jungen Leben, das durch ihre altersgrauen Gäßchen pulsiert, eine schützende Hülle zu bieten, eine wirkliche akademische Heimat zu werden.

Vor allem der Beginn des Sommersemesters in strahlenden Frühlingstagen kann dann stets aufs neue eine wirklich beschwingende Atmosphäre schaffen. Das scheint sich auch heute wieder in der deutschen Studentenschaft herumgesprochen zu haben und ein Grund neben anderen für das rapide und sprunghafte Ansteigen der Studentenzahl in den letzten Semestern zu sein, die mit etwa 5100 im Sommer 1956 eine für Marburg noch nie dagewesene Rekordhöhe erreichte. Die Universität hatte sich in den Jahren nach dem Kriege bei ihrer Zulassungspolitik sehr zurückgehalten, streng den vorgesehenen numerus clausus beachtet und auf die Wohnraumsituation in der Stadt Rücksicht genommen. So war es damals zu keiner unangemessenen Aufblähung gekommen, obwohl die Nachfrage groß war; später aber auch zu keinem Verlust. Mit der allgemeinen Studentenzahl ist übrigens die der ausländischen Studierenden beträchtlich angestiegen. Die alten internationalen Traditionen der Universität, vor allem die nach dem Westen weisenden, haben sich als krisenbeständig erwiesen. Der stetige Anstieg der Marburger Universitätsstatistik seit einer Reihe von Jahren beweist nicht nur, daß hier die Arbeits- und Bibliotheksverhältnisse in den meisten Fächern sehr gut sind, weil die Stadt vor den Stürmen des Bombenkrieges bewahrt blieb; sondern auch daß sich neuerdings die Erkenntnis durchzusetzen scheint, ein Studium in friedlicher Kleinstadtatmosphäre könne geruhsamer, fruchtbarer und wirkungsvoller als das in einer Zeit und Nerven beanspruchenden Großstadt sein. Er hat seinen tieferen

Grund wohl in einem schwer bestimmbarⁿ je ne sais quoi, das die Musensöhne und -töchter aus Deutschland und aus aller Welt gerade an diese kleine Universität zieht und sich dort wohl fühlen läßt, obwohl auch in Marburg die Klage über den Mangel an studentischem Wohnraum nicht verstummt.

So wie die studentische Jugend die Straßen und Häuser, so beherrscht und prägt die Universität als Ganzes das Gesamtbild der Stadt. In schöner Selbstverständlichkeit fügen sich die Gebäude der Hochschule in die Stadt ein, oft in unmittelbarer Übernahme von mittelalterlichen städtebaulichen Traditionen, die sie als hohes Vermächtnis hüten. Angefangen vom Klinikviertel, das sich um die Elisabethkirche legt und als eine kleine Stadt der Barmherzigkeit teilweise aus dem Spital der mildtätigen fürstlichen Krankenpflegerin hervorgegangen ist, bis hin zur Religionskundlichen Sammlung in den Räumen des Schlosses, die einst – 1529 – Zeugen des gescheiterten hochpolitischen Versuchs waren, Luthers und Zwinglis Abendmahlslehre einander anzugleichen bzw. auf eine gemeinsame Formel zu bringen. Der Blick vom Schloßberg – im Frühling ein Zaubergarten von blühenden Bäumen, jedem jungen Studenten ein unvergeßliches Erlebnis – zeigt die Stadt durchsetzt von Instituten, Kliniken und Seminaren. In einem Gespräch zwischen dem Oberbürgermeister der Stadt und dem Rektor der Universität kam es unlängst zum Ausdruck, daß man gar nicht immer so leicht wissen könne, wer von beiden hier wo Herr sei. So eng sind hochschulisches und städtisches Gelände ineinander verzahnt. Dieser Zustand hat seit je die verschiedenartigsten Deutungen hervorgerufen, die von begeisterten Lobsprüchen für das gemütliche Beieinander bis zur geringschätzigen Rede vom „deutschen Universitätsdorf“ (Leopold von Ranke) reichen, wenngleich man sich hier einer Wendung wie der letzteren nicht gern erinnert.

Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß das Einklemmtsein der Universität in eine stark wachsende Stadt (Einwohnerzahl 1939: 28 000; 1954: 43 000!) von altertümlicher Anlage am Berge und in Seitentälern und mit schwierigen Verkehrsbedingungen, die allenthalben aus ihren Nähten platzt, nicht unproblematisch ist und daß die Zeit kommen könnte, da man sich fragen muß, wohin sich eine moderne wissenschaftliche Hochschule mit ihrem gesteigerten Raumbedarf in einer solchen Stadt eigentlich noch ausdehnen soll. Der Vorzug des Bewahrtseins im Kriege brachte zunächst auch den Nachteil, daß manches Institut auf die längst fällige äußere Anpassung an die Zeiterfordernisse warten mußte, während anderwärts moderne zweckmäßige Bauten entstanden. Für Marburg sind solche Veränderungen mit erheblichen Umstellungen verbunden. Immerhin werden schon jetzt bedeutende Erweiterungs- und Neubauprojekte betrieben, die nicht nur die medizinischen Kliniken und Institute ergänzen, sondern auch den Juristen, Volkswirtschaftlern und Philosophen ein neues, geräumigeres Heim verschaffen sollen.

*

Die Anfänge der Philippina waren freilich oft bescheiden genug, und bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein war das Leben an der Universität manchmal ein recht ländlich-sittliches. Ranke hatte nicht ganz unrecht! Dennoch hat sie schon früh profilierte Köpfe aufzuweisen, vor allem unter ihren Theologen. Auch Juristen und sogar Mediziner und Naturwissenschaftler wußten im 16. und 17. Jahrhundert mit einzelnen bedeutenden Vertretern zu glänzen. Anfänge der universitätsmäßig betriebenen Chemie finden wir beispielsweise schon im 17. Jahrhundert in Marburg. Der Erfinder der Dampfmaschine, Denis Papin, ein Hugenott, war in Marburg Physikprofessor. Man könnte somit behaupten, daß der unter das Thema „Maschinenzeitalter“ zu setzende Abschnitt der Neuzeit vom kleinen Marburg seinen ersten Ausgang genommen habe. Von Anfang an war mit der Universität ein pädagogisches Institut verbunden, und die Frühentwicklung der akademischen Pädagogik ist hier besonders gefördert worden. Marburgs starke westliche Integration, veranlaßt unter anderem durch das nach wechselvollen Schicksalen im Laufe der dynastischen Kämpfe zwischen den hessischen Häusern der lutherischen Marburger Universität aufgezwungene reformierte Bekenntnis, brachte es mit sich, daß sie sich früh der Aufklärung erschloß. Christian Wolffs Tätigkeit (1723-1740) in der Philosophie blieb allerdings eine glänzende Episode.

Der eigentliche Aufschwung erfolgte in verschiedenen Etappen im 19. Jahrhundert, das auch die Entwicklung von der kleinen fürstlichen Landesuniversität vorwiegend provinziellen Charakters zur großzügig geförderten Königlichen Hochschule des preußischen Staates (seit 1866/67) erlebte. Von da an, von der Zeit der Wiederentdeckung Marburgs durch die Romantiker, an ihrer Spitze die schwärmerische Bettina Brentano, die die Freundschaft zahlreicher Marburger Gelehrter suchte, ging es aufwärts mit der Universität. Um bedeutende Gelehrte, die hier einen harmonischen Wirkungskreis fanden und deren Zahl beständig anstieg, bildeten sich Schülerkreise, die den Ruf des Lahnstädtchens hinaustrugen in alle Welt. Zwar blieb für viele Marburg Durchgangsstation auf dem Wege zu größeren Universitäten, aber sie haben hier oft lange und entscheidende Jahre verbracht. Und nicht zuletzt diese Gelehrten und ihre „Schulen“ waren es, die Dichter und Schriftsteller zu kürzerem oder längerem Verweilen in das „Lahnathen“ zogen, das manch einem von ihnen Äußerungen des Entzückens entlockt hat, bis hin zu Rainer Maria Rilke und Rudolf Alexander Schröder. Es ist unter diesen Umständen fast merkwürdig, daß keine dauernde Bindung von prominenten Vertretern der neueren und neuesten Literaturgeschichte Deutschlands an Marburg entstanden ist.

Ein Zug freiheitlicher Geistesrichtung, einer „Liberalität“ des Denkens im edelsten Sinne des Wortes, hat Marburgs gelehrte Wahrheitsforschung in allen Fakultäten seit dem 19. Jahrhundert in besonderem Maße geformt. Man kann Marburg vielleicht nicht eigentlich eine „Hochburg der Theologie“ nennen, wie man es mit anderen Universitäten tut. Die Geschichte dieser Hohen Schule führt zu sehr in die konfessionellen, territorialen und weltanschaulichen Brechungen des christlichen Gedankens hinein, als daß eine ruhige und stetige Entwicklung auf diesem Gebiete von vornherein möglich gewesen wäre. Das

konfessionelle Gesicht der Universität wandelt sich, beginnend schon mit dem 16. Jahrhundert und den verschiedenen Schattierungen des Luthertums, die damals hier vertreten waren, mehrfach. Man war dogmatisch nicht allzusehr festgelegt. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts lag der vorwiegend reformierte Charakter mit der endgültigen Zugehörigkeit Marburgs zum gemäßigt calvinistischen Hessen-Kassel fest. Aber sehr bald setzte ja schon der Abbau der Aufklärung und des theologischen Rationalismus ein. Und schließlich wurde auch das reformierte Bekenntnis der theologischen Fakultät abgelegt zugunsten eines allgemein evangelischen Gepräges. Wenn trotzdem Marburg gerade in der Theologie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert internationalen Ruf errungen hat, so hat dazu der weite, ökumenische Charakter seiner theologischen Fakultät beigetragen, der eine Synthese mit strenger historischer und philologischer Wissenschaftlichkeit und mit dem systematischen Suchen nach neuen Wegen und Interpretationen einging und zu interessanten Darstellungen und Perspektiven der christlichen Lehre geführt hat. Zahlreiche berühmte Theologen des letzten Dreivierteljahrhunderts haben hier gelehrt oder von hier ihren Ausgang genommen. Manche haben es vorgezogen, in Marburg zu bleiben, obwohl größere Universitäten mit hohen Ehren lockten.

Sie sind die Lehrmeister mehrerer Pfarrer- und Lehrergenerationen und vieler anderer bedeutender theologischer Forscher geworden. Man kann den hier nur kurz wirkenden Adolf von Harnack nennen ebenso wie den die Marburger Theologie jahrzehntelang bestimmenden Wilhelm Hermann aus der Ritschlschen Schule, ferner die neutestamentlichen Kritiker Johannes Weiß, Werner Heitmüller und Adolf Jülicher oder den Kirchenhistoriker Carl Mirbt und schließlich den Systematiker und Religionsphilosophen Rudolf Otto. Bezeichnend für den versöhnlichen, gegenwartsoffenen und sozial fortschrittlichen Geist der Marburger Theologie war auch die hiesige Tätigkeit eines Martin Rade, des Herausgebers der „Christlichen Welt“, der als Privatdozent und außerordentlicher Professor lehrte. Stets hat sich die Theologische Fakultät in der neueren Zeit bemüht, die Vielfalt der Kräfte des Christentums darzustellen. Darüber hinaus aber hat sie auch die Blicke der ihr Anvertrauten auf die religiöse Welt außerhalb des Christentums und auf ihre Problematik zu lenken gewußt, wie denn Marburg heute überhaupt ein Zentrum allgemeiner religionswissenschaftlicher Studien geworden ist und in seinem Landgrafenschloß eine Religionskundliche Sammlung mit Glaubenszeugnissen aus aller Welt beherbergt.

Für die Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät steht am Anfang ihrer neuzeitlichen Entwicklung ein Mann von höchster, geradezu säkularer wissenschaftsgeschichtlicher Bedeutung, der Begründer der historischen Rechtsschule Friedrich Carl von Savigny, der in Marburg Privatdozent und Extraordinarius war und dessen wohl berühmteste Schüler die Brüder Grimm wurden. Allerdings erklomm er erst in Berlin den Gipfel seines Ruhmes, aber der tragende Grund wurde doch hier gelegt. Seine Schulrichtung verfolgten in der Jurisprudenz Männer wie Vangerow und Puchta. Der strafrechtliche Lehrstuhl hat in Franz von Liszt einen richtungsweisenden Vertreter be-

sessen, dessen Name mit einem Reformprogramm verbunden ist; und im Bereiche des bürgerlichen Rechts ist heute noch Ludwig Enneccerus ein Begriff für jeden Juristen. Franz Leonhardt war einer der neueren Marburger Rechtslehrer, die in der Pflege der Unterrichtsmethode ihre besondere Aufgabe neben der forschenden Leistung sahen und die damit im Grunde dem folgten, was bereits der juristische Universitätsreformer und Berater des Universitätsgründers, Oldendorp, im 16. Jahrhundert angestrebt hatte: eine Verbesserung der didaktischen Arbeit im Hinblick auf die Bedürfnisse der Praxis. Als die Juristische Fakultät im Jahre 1928 sich eine staats- und wirtschaftswissenschaftliche Abteilung angliederte, hat sie auch auf diesem Gebiete alsbald das Plateau für die Wirksamkeit bedeutender Gelehrter wie Walter Troeltsch und Wilhelm Roepke gebildet. Der gesteigerte Bedarf an Juristen und Volkswirtschaftlern und der starke Zudrang, dessen sich die Fakultät heute erfreut, hat zu mancher wichtigen Erweiterung sowohl in den Lehrstühlen wie im Institutsbetrieb geführt, obwohl gerade noch hier viele personelle und räumliche Wünsche offen sind, die die Fakultät an zuständiger Stelle mit Nachdruck vorträgt. Nicht minder hat Marburg heute glücklich besetzte und ergänzte Medizinische Fakultät mit ihren technisch modernisierten und in Erweiterung befindlichen Kliniken und Instituten teil an wichtigen Stationen der neueren Medizingeschichte. In Wilhelm Roser besaß sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen hochbedeutenden Chirurgen, der als Lehrer wie als Gelehrter viel galt. Zeitig faßte das neue Fach der Psychiatrie hier Fuß. Aber auch die theoretischen Fächer brachten früh fruchtbare Resultate, wie etwa die Arbeit des Pathologen und Anatomen Felix Marchand (seit 1883 in Marburg) und dann natürlich vor allem die Emil von Behrings, der als Inhaber des Marburger Lehrstuhls für Hygiene in dieser ruhigen Stadt die Möglichkeit fand, seine großen Ideen ausreifen zu lassen. Seitdem spielen die Bakteriologie und die Immunbiologie in der Marburger Medizin eine bedeutende Rolle. Mit der Verlegung der Serumproduktion nach Marburg wuchsen dafür neue wichtige Forschungsstätten heran. Behrings Persönlichkeit hat Marburg in Verbindung mit in- und ausländischen Forschern von Weltruf gebracht, und es ist einer der Stützpunkte im Standortnetz der medizinischen Nobelpreisträger geworden. Mit innerem Recht wurden hier 1954 die Säkularfeiern von Emil von Behring und Paul Ehrlich festlich begangen. Auch der große Internist Gustav von Bergmann entfaltete in Marburg seit 1916 einige Jahre seine Wirksamkeit. Als bezeichnend kann es gelten, daß der Chirurg Sauerbruch, einer der wenigen Ärzte mit einem wohl die Jahrhunderte überdauernden Namen, in Marburg Oberarzt war und die entscheidenden Grundlagen für seine Thoraxchirurgie legte. Wenn auch die Kliniker hier nicht jene Mannigfaltigkeit der „Fälle“ fanden wie in großstädtischen Verhältnissen, so hatten sie doch die Gelegenheit zur geruhsamen Vertiefung ihrer Erfahrungen und zur Verfeinerung und Vollendung der Leistung. So war es immer wieder: in der Stille der verträumten kleinen Stadt reiften Männer und Gedanken heran, die nachmals nicht mehr nur dem Lande, wie es einst der Stifter der Universität gewollt hatte, sondern der Menschheit „zu gemeinem Nutzen“ dienten.

Schwer möglich ist es, den Charakter der Marburger Philosophischen Fakultät in Kürze zu schildern, die heute noch Geistes- und Naturwissenschaften in einem einzigen Kollegium zusammenzufassen versucht. Philologie und Geschichte haben hier neben der eigentlichen Philosophie von jeher dominiert, und der berühmten Namen wären viele aus den zahlreichen Disziplinen zu nennen. Der Philologe und große Mythologe der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, Friedrich Creuzer, ist von Marburg ausgegangen. Er gehörte zum frühen Marburger Romantikerkreis. Orientalisten, wie Justus Wellhausen und der Indologe K. F. Geldner, Altphilologen wie Georg Wissowa, Albrecht Dieterich und der eigenwillige Theodor Birt haben hier gewirkt. Die „klassische“ Marburger Schule par excellence hat jedoch die neukantianische Richtung der Philosophie in ihren beiden Schulhäuptern Cohen und Natorp gebildet. Einer ihrer Amtsvorgänger war der Philosophiehistoriker Eduard Zeller. Daß auch Nicolai Hartmann und Martin Heidegger in Marburg lehrten, mag das Bild vervollständigen. Schülerkreise von besonderer Ausdauer haben sich um das Institut für mittelalterliche Geschichte und um das Kunstgeschichtliche Seminar kristallisiert, die beide zu unermüdlicher Produktivität anregten. Die Gruppe um den „Deutschen Sprachatlas“ arbeitete an der Feststellung, Sicherung und Deutung des deutschen Wortgutes. Dies nur als Beispiele aus dem Bereiche der Geisteswissenschaften, deren philologischer und historischer Zweig sich in den letzten Jahren besonders verbreitet und differenziert hat, in die ferner junge Wissenschaften, soziologische, politische und pädagogische eingezogen sind. Aber auch die Naturwissenschaften sind nicht untätige Zuschauer dieses regen Tuns geblieben. Daß Marburg hier seine wissenschaftsgeschichtlichen Traditionen hat, wurde schon angedeutet. In Marburg lehrte lange Zeit der Chemiker Bunsen. Heute wird im Marburger Physikalischen Institut in besonderem Maße Kernphysik betrieben. Neue Zweige der Physik und der Chemie haben sich in eigenen Instituten etabliert. Das Zoologische und das Botanische Institut sind von alters her bedeutende und traditionsreiche Forschungsstätten. Namen wie Korschelt und Wigand wären hier zu nennen. Und so haben auch die anderen naturwissenschaftlichen Gebiete ihre stetigen Leistungen und Vorwärtsentwicklungen an der Philipina aufzuweisen, deren geschichtliches Schicksal es allerdings war, nicht zu einem so bedeutenden Zentrum naturwissenschaftlicher Gelehrsamkeit zu werden wie etwa die Landesuniversität des benachbarten Hannover, Göttingen, die sich ja auch von ihren Anfängen im 18. Jahrhundert an unvergleichlich größerer materieller Förderung zu erfreuen hatte als das ältere kurhessische Marburg. Daß aber Marburg zur Zeit die größte Bibliotheksstadt Deutschlands ist mit seiner wohl erhaltenen Universitätsbibliothek und mit den Schätzen der Westdeutschen Bibliothek, die hier gastweise aufgenommen werden konnte, sowie mit zahlreichen Institutsbibliotheken, kommt besonders der Philosophischen Fakultät zugute. Durch das Universitätsinstitut für Leibesübungen hat Marburg sich schon in den zwanziger Jahren einen Namen als Sportuniversität gemacht. Die unter dem vieldeutigen Namen des „Studium Generale“ gehenden Bestrebungen sind auch in Marburg nach dem letzten Kriege auf-

genommen, aber maßvoll betrieben worden, wohl aus der Erkenntnis, daß dieses alte „Studium Universale Marburgense“ in sich noch sehr stark die Möglichkeit zu solchem Tun ohne künstlichen Stimulus und ohne Kontrolle trägt. Denn der Sinn, die Gestaltung und die Zweckmäßigkeit einer solchen Einrichtung kann gerade an einer kleinen Universität nicht unumstritten bleiben.

*

Marburgs Vorzug und Geheimnis ist es, jung geblieben zu sein: eine auf eine ehrwürdige Vergangenheit zurückblickende *junge* Hohe Schule, die sich jeweils freudig und zugleich kritisch für alles Neue geöffnet hat, die Neues im persönlichen Ringen ihrer Glieder immer wieder verarbeitet hat. Der junge Geist war gleichzeitig auch ein freiheitlicher. Er wird bleiben, solange das enge Miteinander von Forschung und Lehre, von Hochschullehrern und Studierenden im lebendigen Austausch, in wechselseitiger Befruchtung sich erhalten läßt. Denn dieses persönliche Miteinander ist der Sinn aller solcher Universitätsarbeit. Damit ist vielleicht ein großer Vorzug der kleinen Universitäten von heute angedeutet, den sie *noch* besitzen, einer der Gründe, weshalb sie von vielen Studierenden bevorzugt werden. Sie können in ständigem engem Kontakt aller ihrer Angehörigen sich so auf die forschende Wahrheitssuche begeben, daß sie weder im Managertum ersticken noch in großstädtischer Hast und Betriebsamkeit untergehen, noch sich im ästhetischen Selbstgenuß verflüchtigen. Dazu gehört freilich auch eine jugendfrische Gesinnung der Studentenschaft, die zu erhalten eine Aufgabe unserer Universitäten bleiben muß. Denn sie ist heute von mehr als einer Seite her bedroht.

Der in Marburg heranwachsende Studententyp ist wohl vorerst ein gutes Paradigma für die Früchte dieser Arbeit. Die in dieser Stadt alter korporativer Traditionen neben den Verbindungen entwickelten neuen Formen studentischen Gemeinschaftslebens sind ebenso ein Beweis dafür wie die alten Bünde selbst in ihrer heutigen Gestalt. Daß in Marburg die sehr starken Überlieferungen korporationsstudentischer Art unter dem lauten Beifall der alteingesessenen Bürger in einem romantischen und dafür gleichsam prädestinierten Milieu nach dem Kriege wieder auflebten, ist nicht verwunderlich. Bezeichnend allerdings ist, daß auch diese Entwicklungen hier vielleicht harmonischer und ruhiger vonstatten gegangen sind als anderswo. Auch darin hat wohl noch das liberale Erbe nachgewirkt. In den Korporationen wird zumeist neben dem herkömmlichen Gemeinschaftsleben Bildungsarbeit getrieben (Vortragsveranstaltungen u. ä.). Die neuen und die nichtkorporativen Gemeinschaften versuchen, sich in gleicher Weise vom exklusiven Snobismus des intellektuell hypertrophierten Debattierklubs wie vom internationalen Studentenhotel oder Klubhaus wie vom Drillbetrieb eines akademischen Paukinstituts fernzuhalten. Man bemüht sich hier, das rechte Maß in dem für Marburg so bezeichnenden Geiste akademischer Freiheit zu wahren. Ein schönes und bereits traditionsreiches Beispiel ist das auf die Reformationszeit zurückgehende Collegium Philippinum, die Hessische Stipendiatenanstalt, ein sowohl für Landeskinder bestimmtes wie auch international wirkendes Institut auf christlicher Basis. Hier herrscht auch eine gewisse Organisation des Studienlebens

in der festgefügt Form eines Wohnheims. Auf der anderen Seite reichen die Dinge bis zu einem studentischen Arbeitskreis für gewerkschaftliche Fragen. Zur Einrichtung akademischer Kollegienhäuser, die eine systematische Arbeit im Sinne des Studium Generale im kleinen Kreise von Arbeitsgemeinschaften, aber unter der Aufsicht der Universität, betreiben, wie man sie etwa in Tübingen oder Erlangen kennt, ist es allerdings in Marburg nicht gekommen. Dazu ist wohl der traditionelle Geist dieser kleinen Universitätsstadt zu frei und die Versuchung zu lockend, ein Leben und Studium aus der harmonischen Verbindung von Hochschule, Stadt und Landschaft in völlig persönlicher Atmosphäre zu gestalten und sich dem Zauber dieses Einmaligen ungeteilt hinzugeben.

Einige schöne Studentenwohnheime, darunter ein solches für Tuberkulosegefährdete, werden vom Studentenwerk unterhalten, das auf eine lange Geschichte zurückblicken kann. Diese Einrichtungen zum Wohle der Studentenschaft waren schon früh in vorbildlicher und fortschrittlicher Weise vorhanden, wenn sie auch heute den gestiegenen Bedürfnissen und Ansprüchen nicht mehr ganz gewachsen sind. Dieser Umstand, der vor allem mit der hohen Studentenzahl zusammenhängt, macht sich besonders bei der zu eng gewordenen Mensa Academica bemerkbar. Deshalb werden schon lange bedeutende Bauprojekte für den sozialen Dienst an der Studentenschaft ventiliert. Erste Anfänge zu den notwendigen Erweiterungen sind gemacht. Die Errichtung eines neuen, großen Studentenhauses steht unmittelbar bevor. Man versucht auch in Marburg nach Kräften, etwas für die Neugestaltung des deutschen Hochschullebens zu tun, die an einer ehrwürdigen Kleinstadtuniversität ebenso als unausweichliches Erfordernis erkannt wird wie an jungen Großstadthochschulen. Daß allerdings auch hier mit den steigenden Zahlen der nach „Betreuung“ verlangenden Studierenden das Problem der Vermassung des akademischen Lebens drohend an die Tür klopft, sei nicht verschwiegen.

Kein Geringerer als José Ortega y Gasset bekannte sich zu dem kleinen Universitätsnest an der Lahn als seiner geistigen Heimat, der er nach seinen eigenen Worten viel verdankt. Er hat dieses Bekenntnis abgelegt, ehe er als Kulturphilosoph Weltberühmtheit erlangte, ehe ihn Marburg mit der Würde des juristischen Ehrendoktors zierte. Unter den vielen Großen und Kleinen, die in Marburg ihre wissenschaftliche Heimat und ihr geistiges Jugendland fanden, ist er derjenige, der diese geheimnisvollen Zusammenhänge, dieses magische Fluidum der kleinen deutschen Universität in klassischen Worten auszusprechen verstanden hat:

„Ich kann die Landschaft von El Escorial nicht betrachten, ohne daß sich unbestimmt, wie ein feines Gewebe, die Landschaft eines anderen Ortes darüber legt, der den geraden Gegensatz des spanischen darstellt. Es ist eine kleine gotische Stadt, an einem dunklen, schwerfälligen Fluß, dessen Hänge von schwärzlichen Tannen und Kiefern und hellen Buchen bestanden sind. In dieser Stadt habe ich die Tag- und Nachtgleiche meiner Jugend verbracht. Ihr verdanke ich wenigstens die Hälfte meiner Hoffnungen und vielleicht meine ganze denkerische Zucht. Der Ort ist Marburg an der Lahn.“

LIED DER GÖTTER

Wohin können Götter weinen,
das Meer nimmt die Tränen nicht auf,
sie drohen den Ufern, den Steinen
und die Flüsse verlören den Lauf.

Wohin könnten Götter klagen,
sie haben doch alles gemacht
und können zum Schluß nicht sagen:
vertan – verdacht –.

Und dann die vielen Stunden,
an denen niemand Teil
und für die sie nichts gefunden:
nicht Form, nicht Formen-heil.

Sie sind ja nicht allmächtig,
sie ringen einander ab,
und sind nicht immer trüchtig,
sie nehmen Wünsche ins Grab,

sie möchten im Sommer sterben,
da stirbt es sich leicht und froh,
und müssen im Dunkel verderben
schneehin und anderswo,

ach, satt der ewigen Quadern,
der Bronzen nah und fern,
sehn sie die alternden Adern
auf ihren Händen gern,

denn ihr großes Land heißt Schweigen,
bis sie als süßer Wahn
von den Säulen niedersteigen,
weil andere Zeichen nahn.

DU LIEGST UND SCHWEIGST . . .

Du liegst und schweigst und träumst der Stunde nach,
der Süßigkeit, dem sanften Sein des Andern,
keiner ist übermächtig oder schwach,
du gibst und nimmst und gibst – die Kräfte wandern.

Gewisses Fühlen und gewisses Sehn,
gewisse Worte aus gewisser Stunde –,
und keiner löst sich je aus diesem Bunde
der Veilchen, Nesseln und der Orchideen.

Und dennoch mußt du es den Parzen lassen,
dem Fädenspinnen und dem Flockenstreun –,
du kannst nur diese Hand, die schmale, fassen
und diesmal noch das tiefe Wort erneun.

BLICK IN DIE ZEIT

JULIUS OVERHOFF

INDUSTRIEGESELLSCHAFT UND INTELLEKTUELLE

Hans Paeschke hat unlängst (Heft 37/38/40/42 der NDH) die europäischen und amerikanischen Zeitschriften durchmustert. Jeder Blick in unser eigenes Tagesschrifttum bestätigt seine Ergebnisse: die „Intellektuellen“ haben den Anschluß verloren, der Strom der Wirklichkeit läuft irgendwo fern an ihnen vorbei, sie stapfen im sumpfigen Ufergelände, ohne das Wasser zu erreichen. Man weiß um die eigene Desorientierung, ohne sie erklären zu können. So macht sich weithin Mißlaune Luft, nörgelnde Kritik der Zeiterscheinungen herrscht in allen politischen Lagern, und eine seltsam provinzielle Atmosphäre verstockt vor dem reißenden Strom der geschichtlichen Tatsachen. Wir meinen die Luft athenischer Philosophenschulen nach der römischen Eroberung zu atmen. Dabei wird die eigene Kritik von gestern über Nacht vor der des nächsten Tages vergessen. Beispiele wären etwa die Kommentare zu den Etappen der „Nachholepidemie“ in der Bundesrepublik: Sattessen, Kleiden, Wohnen, Reisen, Lesen, Sparen. Jede Station dieses ganz natürlichen menschlichen Ablaufs – etwas anderes konnte gar nicht erwartet werden – rief alsbald wehleidige oder düstere Kommentare zu einer vorgeblichen Änderung der deutschen Geistesstruktur hervor. Vor fünfzig Jahren verdienten sich die Jungen das Lob der Eltern und der Ärzte, zogen sie sonntags ins Grüne. Heute ist dieses selbe Streben nach rhythmischem Ausgleich, nach der Erquickung durch die Polarität, Anlaß tiefschürfender Analysen der inneren Unzufriedenheit, der Selbstflucht des modernen Menschen, insbesondere des Großstädtlers. Autofahrer rasen, soll man unseren Seelendeutern glauben, von Urangst gepeitscht grundsätzlich blind durch die Gegend, Leute, die samt ihren Familien an ihrem Kraftwagen schlicht Freude haben, weil sie ihm viel Schönes verdanken, darf es nicht geben. Nach dem Vorgang der Psychoanalyse geht der Blick nicht mehr vom Gesunden auf den Kranken, sondern vom Kranken aus, so daß Gesundheit überhaupt hinter dem Horizont verschwindet und sich die „vermeintlich“ Gesunden vor dem Auge als minder Kranke staffeln.

Allen, von denen man, zu Recht oder zu Unrecht, annimmt, sie seien dem Strom der Wirklichkeit näher, den Männern der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft, begegnet man mit mißtrauischem Interesse oder doch wenigstens in einem Zwiespalt von Furcht und Hoffnung, als könne von ihnen ebensowohl das Heil wie das Unheil kommen. Jedenfalls möchte man von ihnen das „Eigentliche“ erfahren, das, „worum es geht“. Die so Bedrängten wieder fühlen sich vor den Fragen recht unbehaglich. „Sind wir“, so denken sie im stillen, „dazu in der Lage und berufen, neben unserem Tun, unserer vielen Arbeit auch noch dieses unser Tun zu deuten? Darf man von dem Fechter auf dem Fechtboden, während er seine Finten schlägt, sich seines Gegners erwehrt, fordern, daß er gleichzeitig noch eine akademische Vorlesung über dieses Fechten und die Fechtkunst im allgemeinen halte? Ist das nicht vielmehr die Aufgabe der Zuschauer, der Preisrichter, eben der Intellektuellen?“ In der Tat sind einige Zweige der Wissenschaft dazu übergegangen, dem Wunsche zu willfahren und sich selbst zu kommentieren. Die theoretische Physik und die Tiefenpsychologie halten sich populärphilosophische Propagandisten, offenbar zu dem Zweck, Besorgnisse über die mögliche Gefährlichkeit ihrer anschauungsarmen Sachgebiete zu zerstreuen. Anderswo zeigen sich ähnliche Ansätze. Sehr glücklich ist eine solche Situation nicht.

Wir wollen deshalb untersuchen, wieso es dazu gekommen ist, daß die Intellektuellen nach ihrer eigenen Aussage den Anschluß an das Zeitgeschehen verloren haben und somit ihrer gesellschaftlichen Aufgabe kaum mehr gerecht werden, Spiegel und echte Kritik dieses Zeitgeschehens zu sein. Es möge für diese Untersuchung das Wort „Intellektuelle“ in einem recht weiten Sinn gebraucht werden, als Bezeichnung derjenigen Menschengruppe, welche sich in Schriften, Büchern, Vorträgen, Kursen usw. zu Zeitproblemen äußert oder mit künstlerischen Ausdrucksmitteln auf sie reagiert. Eine solche durchaus beiläufige Definition schließt Teile der Wissenschaft aus. (Was sich heute in vielen Zweigen der Wissenschaften begibt, ist zwar symptomatisch sehr wichtig, aber so komplex, daß es den Rahmen dieser Studie sprengt.) Dagegen unterfällt ihr ein Teil der Kunst, insofern sie „intellektuell“ ist. Beginnt doch seit mehr als fünfzig Jahren fast jede Kunstrichtung gleich einer politischen Partei mit einem handfesten „Programm“.

Nun scheint die Zeit auf den ersten Blick den Intellektuellen eine ganze Fülle von Gründen darzubieten, unzufrieden und furchtsam zu sein. Dem gelegentlich vermuteten Ressentiment, am „boom“ nicht in gleicher Weise teilzunehmen wie andere Schichten, möchten wir keine große Bedeutung beilegen. Wie wir heute schon sehen, stellt sich mit geringer Verzögerung eine solche Teilhabe alsbald doch ein, und daran ändert es auch nichts, wenn man das Wiedereinpendeln der gesamten Bevölkerung in halbwegs erträgliche Lebensumstände nach dem Kriege mit unfreundlichen Namen wie Restauration oder dergleichen belegt. Ernster zu nehmen ist die Erinnerung an die zwanziger Jahre. Damals herrschte in Deutschland und nicht nur in Deutschland ein eigentümlicher Idealismus derart, daß man sich von dem guten Willen einer wahren geistigen Führungsgruppe, von der Kunst, ja von einem einzelnen Gedicht Wunder des Einflusses auf die reale Welt des Täglichen erwartete. Die furchtbare Enttäuschung der dreißiger und vierziger Jahre schwingt hörbar in den kritischen Äußerungen des Heute mit, da inzwischen mancher zum repräsentativen Sprecher geworden ist, der die begeisternden zwanziger Jahre in seiner eigenen aufnahmefähigsten Jugendperiode noch miterlebt hat. Vielen der damaligen Idealisten hat die Sowjetunion den Todesstoß versetzt; nicht nur durch ihren eigenen politischen Weg. Die Proklamierung des „sozialistischen Realismus“ hat mit einem Schlage einen guten Teil des Kunstbetriebes seiner ideologischen Linksstütze beraubt (wenngleich in der Rückschau die damaligen Vorstellungen vieler Künstler von Politik und Wirtschaft recht nebelhaft anmuten) – und diese zerbrochene Stütze durch Krücken zu ersetzen, welche man bei der theoretischen Physik und der Tiefenpsychologie borgen möchte, will nicht recht gelingen.

Schwer drücken als Gewicht auf der Schale die zunehmende Unterbewertung geistiger Arbeit in den letzten anderthalb Jahrhunderten, insbesondere die des Schreibens und reinen Denkens, also das Sinken der Intellektuellen im Sozialkörper und, nach den zwei großen Kriegen, das Sinken des Europäers in der Ökumene, der Verlust der Weltherrschaft. Nimmt man das enttäuschte Auftauchen aus den Einseitigkeiten der Psychoanalyse, des Existenzialismus, die unmittelbare Bedrohung durch die entfesselte Atomkraft, die Ost-West-Spaltung der Erde, die Erwartung einer dritten Weltkriegskatastrophe hinzu, dann hat man Grund genug zu jeglicher Negation, und die Gegenfrage scheint berechtigt, was da noch an weiterer Erklärung vonnöten sei.

Aber die Problematik verdichtet sich sogleich wieder, überlegt man einmal, in welcher auffälliger Minderheit sich die Intellektuellen befinden. Man kann nicht deutlich genug darauf hinweisen, daß sich heutzutage der weitaus überwiegende Teil der Menschheit einem beinahe schrankenlosen Optimismus hingibt. Das gilt unbedingt für die sogenannten unterentwickelten Kontinente, die nach der Befreiung vom weißen Mann eine große Stunde nahen fühlen. Es wäre auch gefährlich und falsch, die optimistische Lehre der

Führungsclique in den Ländern hinter den Vorhängen bloß für doktrinäres Geschwätz zu halten. Die russische Intelligenz ist mindestens schon seit einem Jahrhundert von einer wahren Lerngier besessen und verspricht sich von der Aneignung konkreten Wissens schier alles. Fast jeder im Bannkreis des Kommunismus ist davon überzeugt, daß es einen Ausweg aus den Schwierigkeiten nur nach vorwärts und nicht nach rückwärts gibt. Schauen wir uns aber in unseren eigenen Reihen um, so stellen wir alsbald fest, daß der „Mann der Straße“, der europäische oder nordamerikanische Arbeiter, nicht bereit ist, sich bange machen zu lassen. Er spart auf seinen Kühlschrank, er kauft sein Motorrad auf Abzahlung und hofft, bald neben seinem eigenen Auto auch ein eigenes Haus mit Garten zu besitzen. (Wir haben nie herausfinden können, weshalb dieses Streben als „materialistisch“ verdächtig zu machen ist.)

Sucht man nach geschichtlichen Parallelen, stellt sich heraus, daß unsere Zeit in der Tat viele Züge einer sogenannten „großen“ aufweist, und man kann kaum zweifeln, daß die Menschheit später sie einmal als groß ansprechen wird – falls sie sie überlebt. Denn große Zeiten, in denen viel Neues sich anbahnt, sind allemal für die Miterlebenden recht unbequeme, gefährliche Zeiten gewesen.

Unsere pessimistischen Intellektuellen sind also in der Tat sehr in der Minderzahl, und wir werden erheblich tiefer graben müssen, um ihre widerspruchsvolle Lage aufzuklären. Zunächst erinnern wir daran, daß die Menschheit seit langem in zwei Teile zerfällt: der eine meint, den Ablauf der Geschichte voraussagen zu können, der andere leugnet eine solche Möglichkeit (zur Geschichte gehört als ihr Teil die Wirtschaftsgeschichte, auch nach der Lehre des Marxismus, wenngleich diese die Schwerpunkte anders verteilt). Stets hat die deterministische Auffassung den größeren Teil der Geister angezogen, auch ist sie die ältere. Zweifel an einem geordneten „Weltablauf“ treten erst in verhältnismäßig späten „intellektuellen“ Phasen der Kultur auf. Unsere Ethnologengeneration hat die Vorstellungen eines „zyklischen“ Geschehens bei vielen „Primitiven“ geklärt – Schöpfungstat der Götter oder Heroen, erinnerndes Bewahren dieser Tat durch den Mythos, ihr Nachvollzug im Kultus als Welterhaltung, Vergessen, d. h. Schuld und darum Untergang, Neuschöpfung. Die großen Offenbarungsreligionen sprengen den Zyklus in ein lineares Geschehen auf, etwa nach dem Schema: Schöpfung – Sündenfall – göttliche Erlösertat oder Erscheinung des Messias, des Propheten in der Zeit – Weltuntergang und Gericht. Das heute bekannteste, wenn auch keineswegs einzige Beispiel eines „wissenschaftlichen“ Geschichtsdeterminismus ist die marxistische Lehre.

Ogleich feststeht, daß bisher kein „Determinist“ seine Auffassung hat schlüssig beweisen können, daß vielmehr alle Voraussagen sich als falsch erwiesen haben oder nicht – noch nicht, immer noch nicht! – eingetroffen sind, macht die Zähigkeit nachdenklich, mit der die meisten Menschen seit den ältesten Zeiten an ihrer Vorstellung vom „Weltablauf“ festgehalten haben. Deutet die „Weisheit der Jahrtausende“ immer in eine Richtung, dann darf eine solche Geste nicht leicht genommen werden. Es fragt sich also, ob wir das Problem des Geschichtsdeterminismus nicht neu aufgreifen müssen, etwa unter Verwertung dessen, was wir inzwischen von den Naturwissenschaften gelernt haben. Wir beabsichtigen hier nicht, die breite Diskussion der letzten Monate über die sogenannte Automation fortzusetzen – richtig müßte es übrigens „Automatisierung“ heißen. (Die Substantivierung eines griechischen Adjektivs ob seiner Zufallsähnlichkeit mit lateinischen Supinformen ist im Angelsächsischen, im Deutschen nicht zulässig.) In allen möglichen Zeitschriften haben sich einige Berufene und viele Unberufene dazu geäußert. Man hat zu klären versucht, was man alles unter Automatisierung verstehen kann, doch wahrscheinlich besser nicht verstehen sollte, wie z. B. die Mechanisierung, welche von Anfang an zum Wesen der Technik gehörte (Axt, Wasser- und Windmühle, Webstuhl, Fließband usw.). Seltsam nur, daß unseres

Wissens niemand auf das sehr reale Interesse gewisser us-amerikanischer Firmen hingewiesen hat, uns Maschinen zu verkaufen, die zum engeren Gebiet der Automatisierung gehören (Cybernetics im Wiener'schen Sinn). Wie so manche andere hat auch diese Technik in Europa ihren Anfang genommen und kommt nun nach dem Kriege vielfach verbessert und weiterentwickelt zu uns zurück. Dabei ist man in der Propaganda nicht wählerisch. Hat man uns doch zu erzählen versucht, aus solch einem Roboter könne einmal unversehens eine Leistung herauskommen, von der man vorher nichts wisse. Schalte man nur genügend „Freiheitsgrade“ hintereinander, dann entstehe auch so etwas wie menschliche Wahlfreiheit. Nun leistet jede Maschine nur das, was man vorher als Programm in sie hineingesteckt hat. Je mehr „Freiheitsgrade“ ich ihr verleihe, desto komplizierter wird sie und desto größeren mathematischen Aufwand erfordert das „Programmieren“. Eine Möglichkeit allerdings gibt es stets, daß Maschinen Unvorhergesehenes leisten, die nämlich, daß sie fehlerhaft arbeiten. Doch ist diese Erkenntnis nicht gerade neu. Entsteht durch ein funkensprühendes Schweißgerät oder durch ein heißgelaufenes Lager ein Brand, der eine ganze Stadt einäschert, so war das gewiß auch nicht vorgesehen. Sollte aber ein Erfinder so leichtfertig oder boshaft sein, dem Roboter Freiheitsgrade mitzugeben, die er vorher nicht berechnet hat, und es entsteht Schaden, dann ist er dem Konstrukteur einer Höllenmaschine gleichzuachten. (Auf die schwierige Frage, wie weit kybernetische Geräte mit ihren Elektronenröhren, Reglern und Schaltstellen, durch die Prinzipien der Rückkoppelung, der Komplexität und der Stufenfunktion geeignet und in der Lage sind, Prozesse des organischen Lebens nachzubilden, wollen wir nicht eingehen.)

Wir haben die Automatisierung aus zweierlei Gründen erwähnt: zum einen, um zu zeigen, wie schwer es heute für die Intellektuellen ist, den richtigen Faden in die Hand zu bekommen und an ihm zu ziehen; zum anderen: es könnte sein, daß die Intellektuellen, die ja kluge Leute sind, zwar diesmal mit der Automatisierung noch nicht den richtigen Faden ergriffen, aber doch zum mindesten eine Richtung herausgefühlt haben, in der man weiterzusuchen hätte. Damit schwenken wir wieder auf den Hauptweg ein, die Frage nämlich, ob sich im Geschichtsablauf mit unseren heutigen Augen deterministische Züge erkennen lassen. Versuchsweise wollen wir das einmal bejahen, indem wir uns einer kardinalen Eigenschaft unserer Geistesstruktur erinnern, der nämlich, Grenzen zu überschreiten, zu transzendieren. Ist einmal irgendwo eine Anfangsentdeckung gemacht, eine Entwicklung angestoßen, sagen wir die seit Galilei, dann muß der menschliche Geist genau nach dem Prinzip einer Kettenreaktion so lange weitergehen, bis alle Möglichkeiten erschöpft sind, der Stoff aufgebraucht ist. Nach dieser Theorie also wären mit den Galilei'schen Experimenten Flugzeug, Atomkraft, Sputniki schon mitgegeben und wahrscheinlich noch vieles mehr, das wir heute bloß zu ahnen vermögen. Nicht nur der Gang der Technik und der Naturwissenschaft von der Renaissance bis heute böte ein Beispiel für einen solchen Zwangsablauf. Von der Zeit der apostolischen Väter bis zur Hochscholastik, ja bis zur Reformation und Gegenreformation ist ein Prozeß in Gang gekommen und abgelaufen, der gewisse theologische Fragen bis ins letzte I-Tüpfelchen diskutiert und nach allen Seiten hin und her gewendet hat in einer Weise, die wir heute oft gar nicht mehr als sinnvoll begreifen können, so lange, bis die Materie insgesamt verbraucht, der Zündstoff heruntergebrannt war.

Ein weiteres Beispiel bringt uns wieder zu den Intellektuellen. Sind sie nicht deshalb heute so ratlos, weil auch sie einen „Zwangslauf“ hinter sich haben, einen, dessen Spur gleichfalls bis in die Renaissance, ja bis ins dreizehnte Jahrhundert zurückweist und den man vielleicht recht derb „Amoklauf nach der Freiheit“ nennen könnte? Sein Leitthema wäre „Beseitigung von Schranken“, als Inhalt der kunstgeschichtlichen Entwicklung, als Wesen der Gesellschaftskritik. Es genügt, die einzelnen Stationen, Humanismus, Reformation,

Revolution, Marxismus, anzudeuten. Entfernt man alle Schranken, dann bleibt am Ende die Schrankenlosigkeit. Heute wissen wir, oder wissen es wieder, daß die Schrankenlosigkeit, daß das Chaos langweilig ist. Zu fesseln vermag entweder der Aufbau von neuen Ordnungen oder der Abbau veralteter Ordnungsschichten, immer weiter hinab, bis sich der Blick aufs Chaos öffnet. Es ist herrlich, durch die Wälder, über die Matten emporzusteigen bis an die granitene Vorzeitschlucht und an das Tosen des Wasserfalls heranzutreten, doch am schaumüberwehten, karstigen Rand des Tümpels zu wohnen, würde niemandem einfallen. Das Chaos und sein Gegensatz, die völlige, die totale, die totalitäre Ordnung, gesetzt sie wäre zu verwirklichen – sie sind beide neben allem, was sie sonst sein mögen, schlicht langweilig (überdies ist weder in dem einen noch dem anderen Extremzustand gesund und angenehm zu leben, worüber wir einige Erfahrung zu sammeln Gelegenheit hatten). Das Chaos neigt deshalb dazu, sich alsbald selbst aufzuheben, am Anfang aller Dinge und Zeiten ebenso wie heute („negative Entropie“ nach N. Wiener). Kunst, die alle Schranken einreißt, ist keine mehr, das Ausschalten jeder „Verdrängung“ führt zur allgemeinen Promiskuität, und ein wirklich konsequenter Existentialismus sollte mit dem Selbstmord mindestens der Schulhäupter enden. Man beachte, daß in unserer Zeit Schrankenlosigkeit und totalitäre Ordnung auftreten. Es dürfte schwer sein, diese Gleichzeitigkeit als Zufall wegzudeuten.

So sei denn unsere Arbeitshypothese, ein Gesetz – nicht etwa das Gesetz – im geschichtlichen Ablauf gefunden zu haben: Der menschliche Geist als seinem Wesen nach transzendierend muß eine einmal gefundene Linie bis ans Ende abtasten oder besser: er füllt, hat er ein Loch im umgebenden Pferch der Wirklichkeit entdeckt, die entstehende „Blase“ prall aus. Wohlgemerkt: das vermag niemals ein einzelner, obschon auch der Einzelgeist daraufhin angelegt ist. Die Kettenreaktion kommt erst dadurch zustande, daß eben praktisch unendlich viele Menschenhirne verfügbar sind. Was der eine nicht findet, findet der andere, was der eine nicht mehr finden will, beispielsweise weil er den Weg für falsch oder gefährlich hält und deshalb „umkehrt“, das sucht erst recht ein zweiter oder dritter. Da es sich um eine Kettenreaktion handelt, dürfte sich zukünftigen Mathematikern die Wahrscheinlichkeitsrechnung als adäquates Werkzeug ihrer Beschreibung anbieten. Da es sich nicht wie im Atommeiler um eine gerichtete, gleichsam lineare, sondern eine ungegerichtete, vierdimensionale Kettenreaktion handelt, erklärt sich auch das oft in der Geschichte beobachtete Phänomen der „Kulturbeschleunigung“. Die „Umkehr“ des einzelnen ist durch die menschliche Wahlfreiheit jederzeit möglich, die gemeinsame Umkehr vieler oder gar aller schwierig. Das muß man wissen, ehe man Dokumente, wie die gemeinsame Erklärung einiger deutscher Atomwissenschaftler, beurteilt. Es mag sich dabei um individuell richtige und auf der individuellen Ebene auch durchführbare Entschlüsse handeln. Der Ablauf der Kettenreaktion wird durch sie nicht gebremst, schon gar nicht im heutigen politischen Weltstand.

Haben wir uns mit diesen Gedanken vertraut gemacht, so wird ganz allgemein klarer, wo eine moralische Bewertung einzusetzen hat und wo sie fehlt am Platze ist. Es wäre ebenso sinnlos wie ungerecht, die Intellektuellen, in der Tat also die führenden Geister seit dem dreizehnten Jahrhundert, wegen ihres Schrankeneinreißens, ihrer geistigen Befreiungstaten in Acht und Bann zu tun, weil sich die Freiheit ins Chaos oder in die totalitäre Ordnung zu verwandeln droht. Ebenso sinnlos ist es, die Technik und das naturwissenschaftliche Denken zu verurteilen, weil ihr Bündnis zur Entfesselung der Atomkraft geführt hat. Die Technik ist ein Werkzeug, weiter nichts und als solches wertneutral. Das Werkzeug kann zum Guten ebensowohl wie zum Schlechten verwendet werden, und so ist es seit jeher geschehen: mit der Axt zum Bäumefällen und zum Schädelspalten, mit dem Feuer zum Kochen, Wärmen und zum Anzünden der Nachbarshütte. So mag die Atomkraft

zur Vernichtung des organischen Lebens auf Erden wie zu Wohlstand und Raumschiffahrt dienen.

Die „Eingeweihten“, jene, die mit der Technik umgehen, kämpfen täglich mit ihrer Imperfektion, die Fernerstehenden, die Zuschauer, die Intellektuellen erschauern vor ihrer Perfektion. Da wird das Ausmaß der Entfremdung deutlich. Wer hat recht? Müßten nicht die „vom Bau“, die „Fachleute“, wo sie doch täglich mit der Sache umgehen, mehr von ihr verstehen? Vielleicht ist die Zeit, das augenblickliche Stadium des „Zwangsablaufes“ dem bloßen Zuschauer mißgesonnen. Zweifellos hat es Perioden gegeben, in denen das Entscheidende auf der Agora (Sokrates!), im Bereden, im bloßen Palaver zustande gekommen ist. Die Gegenwart scheint keine Chancen zu bieten, daß von der Agora her geistige Antriebe kommen könnten. Einerseits ist die Agora politisch verseucht, andererseits erfordert unser Kulturzustand offenbar konkretes Spezialwissen, um einen echten Beitrag zu leisten.

Doch kehren wir noch einmal zum Studium der „Zwangsprozesse“ zurück. Die Betrachtung der Geschichte lehrt, daß bisher niemals die gesamte Menschheit von ihnen ergriffen worden ist, sondern jeweils nur ein besonders „disponierter“ Teil (herauszufinden welcher, ist eine Aufgabe, des Bemühens der Psychologen wert). Der religiöse Streit der Kopten, die Auseinandersetzung mit dem Arianismus, der Bildersturm hat einen vergleichsweise nur geringen Teil der damaligen Erdbevölkerung „angegangen“. Von der naturwissenschaftlich-industriellen Entwicklung Europas und Nordamerikas waren die übrigen Kontinente bis vor kurzem ausgeschlossen. Die geistige Krise der Intellektuellen beschränkt sich auf gewisse Gruppen der gleichen Gebiete („lost generation“ etc.). Wieder bietet sich ein Blick auf die neue Physik an: Eine Zeitlang hat man befürchtet, das Ingangbringen einer Kernreaktion irgendwo könne zwangsläufig zu einem Atomzerfall auf der ganzen Erde führen. Diese Furcht scheint sich nicht zu bewahrheiten. Im wesentlichen wohl durch die verschiedene „Trägheit“ der Elemente grenzen sich solche Kernprozesse ein. Ganz ähnlich verhält es sich offenbar mit den Kettenreaktionen im Ablauf der Geistesgeschichte. Zwangsprozesse, wie der Theologiestreit, kommen einmal an ihr Ende, sobald der „Stoff“ herabgebrannt ist, andere lösen sie ab oder überlagern sie, die aus anderen Teilen oder Schichten der Menschheit kommen. Schutzvorrichtungen der Natur, wie sie die Biologen in großer Zahl sonst noch entdeckt haben? Gilt diese Beobachtung, dann wäre ein gesetzlicher Ablauf der Geschichte, falls er überhaupt nachweisbar sein sollte, schon viel reicher gegliedert, verwickelter, als es auf den ersten Blick schien. Gegenstand weiterer Untersuchungen hätte zu sein, das Zusammen-, Nebeneinander- und Gegeneinanderwirken der „Teilzwangsprozesse“ zu studieren und zu ordnen.

Haben wir nicht das eindrucklichste Beispiel einer solchen Überlagerung durch unsere bisherigen Ergebnisse längst in der Hand? Kein Zweifel, Intellektuelle und Naturwissenschaftler nennen die gleichen Ahnen, Bacon, Galilei, Descartes. Lange waren sie Weggenossen in ihrem Kampf um die Freiheit, beriefen sich die Intellektuellen auf Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft (der orthodoxe Marxismus tut es noch heute). Seit Jahrhunderten zum erstenmal scheint sich in der westlichen Welt die alte Bundesgenossenschaft zu lösen, die Intellektuellen wollen nicht mehr folgen. Geht ihnen die Fahrt zu schnell? Ist ihr „Stoff“ herabgebrannt? Nähert sich ihr Zwangslauf dem Ende, nach dem Einsturz der letzten Schranken, angesichts des Chaos, der totalitären Ordnung? Der industriell-technische Strang dagegen gibt nicht nach, er gewinnt sogar sichtlich an Elastizität und Kraft, und zwar auf der ganzen Erde, jetzt auch bei den „farbigen“ Völkern. Das oft herausgestellte Faktum der „einen Welt“ unserer Tage hängt ja mit dem Zwangsablauf Naturwissenschaft – Industrialisierung – Technisierung – „Quasi-Europäisierung“ eng zusammen.

Hier muß nun gefragt werden, ob in unserer heutigen Lage über die Welteinheit hinaus etwas wirklich Neues, noch nie Dagewesenes erkennbar ist und was das etwa sein mag. Wir glauben, daß eine eindeutige Antwort gegeben werden kann. Durch die moderne industrielle Entwicklung, durch das Bündnis von Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft erscheint es zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit möglich, der gesamten Weltbevölkerung und ihrem voraussichtlichen Zuwachs in den nächsten Jahrhunderten die unmittelbare Lebenssorge abzunehmen, Wohnen, Essen und Kleiden auf einen zureichenden Stand zu bringen und die Freizeit wesentlich zu verlängern. Bisher gelang das bekanntlich nur für Minderheiten, für Eliten, und die Rede bleibt wahr, daß Kultur bloß auf dem Rücken von Sklaven entstehen konnte. Nach der marxistischen Theorie waren die letzten die Industrieproletarier und die entrechteten Bauern. An ihre Stelle wird oder kann in naher Zukunft der industrielle Roboter treten, um dem Menschen die reproduzierbare Arbeit abzunehmen: für diesen aber bleibt das eigentlich Menschliche, nämlich das Nicht-Reproduzierbare, das Persönliche, Schöpferische. In der Traumsprache hinter uns liegender Jahrhunderte und Jahrtausende heißt das: „Paradies auf Erden“.

Die jährlichen Rüstungsausgaben der Welt betragen mindestens sechshundert Milliarden DM, sie steigen weiter. Die Zahl der Investitionen für friedliche Zwecke dürfte bei zwölfhundert Milliarden DM liegen. Setzte man auch die Rüstungsbeträge für die Lebenshaltung ein, hätte man also jährlich etwa achtzehnhundert Milliarden DM für Investitionen des Friedens zur Verfügung, dann sollte es innerhalb von fünfzig bis siebzig Jahren gelingen, für vier Milliarden Menschen den heutigen Lebensstandard des Schweizer Bürgers zu erreichen. Wohlgermerkt, die Naturwissenschaft, die Technik und die Wirtschaft können dieses Ziel von sich aus nicht erreichen. Andere Kräfte müssen die Voraussetzungen schaffen. Sie stellen nur die Mittel und Werkzeuge bereit. Wir sind auch nicht der Meinung, daß Schutz vor Not, die Lösung der Probleme, welche bisher die Menschenköpfe und Menschenherzen mit der dringendsten Sorge erfüllt haben, das Paradies auf Erden bringen werden. Entscheidend ist, daß es jene überwältigende Majorität in allen Kontinenten fest glaubt, von der wir eingangs sprachen. Das bisher Erreichte hat sie schmecken lassen, wie süß es ist, aufzusteigen. Niemand wird ihr das ausreden können. So wird sie an ihr Ziel kommen, auf dem westlichen oder auf dem östlichen Weg. Warum sollte sie auch nicht? Und deshalb ist noch kein Absehen des naturwissenschaftlichen, des technischen Zeitalters. Es ist nur folgerichtig und nach dem bisher Gesagten vielleicht verständlich, daß in dem Augenblick, da über der Kimmung zum erstenmal die totale Pluslösung erscheint, nennen wir sie ruhig das Paradies auf Erden, auch das Gegenbild der totalen Minuslösung aufsteigt, nämlich die Selbstvernichtung der Menschheit durch die Atomkraft. Beide hängen unlösbar aneinander. „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen“, hieß der Fluch der Vertreibung. Macht die Robotermaschine die Gewalt des Fluches zunichte, so mag das ebensowohl Verzeihen, Rückkehr nach Eden bedeuten wie den endgültigen Höllensturz als Strafe für die vollendete Hybris. Wächst das Rettende, so steigt auch die Gefahr – das Hölderlinwort ist umkehrbar. Mit dem Soter zugleich tritt immer auch der Widersacher auf den Plan, noch einmal mit ihm zu kämpfen. Der Grat vor dem Gipfel wird steiler und schmaler. Das Große ist immer auch das höchst Gefährliche. Wer darüber erschrickt, gleicht einem, der sein ganzes Leben lang philosophierte und im Alter entdeckt, daß der Mensch sterben muß.

Hätten wir nicht damit auch gefunden, was im letzten Grunde unsere Intellektuellen heute so unruhig, so selbstzweifelnd, so verzweifelt macht? Weshalb ihnen die „gläsernen Bienen“ mit eins so verdächtig sind, die sie doch durch sechshundert Jahre mit innerer Zustimmung schwirren sahen? Über ein halbes Jahrtausend lang hat man die Schuld in den Verhältnissen gesucht, den Institutionen und Behörden, im König- und Priestertum, im

Bürgerlichen und in der Klassenherrschaft, in der Industrie, der Technik, der Verfassung, den verlorenen und gewonnenen Kriegen. Da ist sie nicht. Sie ist im Menschen. „Freiheit von“ genügt nicht mehr, jetzt muß von „Freiheit zu“ gesprochen werden. Riß man bisher eine Schranke ein, dann verschwand durch „Gesellschaftskritik“ vielleicht eine bestimmte Gruppe und ihre Macht, die anderen einschließlich dem Kritiker blieben und lebten. Heute mag ein falsch hingesprochenes Wort genügen, die gläsernen Bienen zu ihrem letzten tödlichen Flug aufzustacheln – und die totale Minuslösung wird vor niemandem haltmachen, auch nicht vor dem Kritiker. Dämmert aber die totale Pluslösung herauf, das Paradies auf Erden, wie wir es anzudeuten versuchten, und die materielle Sorge im weitesten Begriff wäre den Menschen genommen, was hätte da Kulturkritik im alten Verstand als Einreißen von Schranken noch Sinn? Was bliebe den Intellektuellen dann anderes übrig, als sich mit ihrer und der anderen „Freizeit“ abzugeben, das Wort in seiner echten Bedeutung genommen? Das hieße also, sie müßten sich mit sich selbst beschäftigen, sich selber ändern, nicht mehr die Verhältnisse. Das ist schwer, das ist unangenehm. Es wird unvermeidlich sein – um die totale Minuslösung zu bannen ebenso, wie in der totalen Pluslösung zu bestehen. Werden sie es vermögen, die sich vorahnend als arbeitslos empfinden, die in einer begreiflichen menschlichen Abwehrgebärde ihren eigenen mit dem Weltuntergang verwechseln? Oder werden völkisch und soziologisch ganz andere Schichten der Menschheit aufgerufen sein, der neuen Weltsicht die neue Deutung zu geben, wieder Weltblick und Selbsterkenntnis zu verschmelzen in der einen Welt? Noch wissen wir es nicht. Damit sind wir zu Ergebnissen gelangt, welche unter ganz anderen Bildern schon Jahrtausenden vor uns vertraut waren, die aber ganze Generationen vergessen haben.

„Der kleine Kreis der Familie Allison mit ihren Freunden und Bekannten . . . ist ein Abbild der bürgerlichen Gesellschaft; die verschiedensten Typen . . . sind vertreten.“ Das steht auf einem Schutzumschlag des im Frühjahr 1957 endlich erschienenen letzten Romans von Alfred Döblin, *„Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende“*. In den Jahren 1945–46 war er geschrieben worden, zehn Jahre hatte sich kein Verleger für ihn finden lassen. Kein Verleger in der Bundesrepublik, in die Döblin als einer der ersten Emigranten, hoffnungsfroh und unternehmungslustig, zurückgekehrt war. Zehn Jahre kein Verleger – dann besuchte Peter Huchel, Chefredakteur der ostzonalen Literaturzeitschrift *„Sinn und Form“*, den Todkranken im Schwarzwald-Sanatorium, nahm das Manuskript mit in die DDR, in die Döblin zwar nicht zurückgekehrt war, die sich aber anscheinend stark genug fühlte, ihn zu ertragen, und dort erschien dann das Buch. Nachträglich fand sich daraufhin auch ein westdeutscher Verlag, (Langen-Müller, München) der die bundesrepublikanische Lizenzausgabe übernahm. Inzwischen war der grand old man des deutschen expressionistischen Romans, 78jährig, gestorben.

Der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich, wie ihm Alfred Döblin – es war zu Beginn des Jahres 1953, Döblin lag, fast gelähmt, in Mainz im Krankenbett – von seinem „Hamlet“ erzählte und von der Unmöglichkeit, ihn zu plazieren. Einige Tage vorher hatte der Autor des „Wang-Lun“, der „Giganten“, des „Berlin-Alexanderplatz“ einen Brief seines damaligen letzten westdeutschen Verlegers erhalten, der ihm mitteilte, er könne nichts mehr für ihn tun, das deutsche Publikum lehne ihn ab. Ein paar Wochen danach ging Döblin nach Paris zurück, wo sein Sohn als Arzt lebte.

Dann sprang der Rütten & Loening-Verlag in Berlin-Ost in die Bresche. Das eingangs zitierte Wort vom „Abbild der bürgerlichen Gesellschaft“ mit ihren „verschiedensten Typen“, um die es in dem Roman gehen soll – der Held kämpft sich angeblich aus seiner „Verwurzelung“ in der „bürgerlichen Vorstellungswelt“ frei –, ist natürlich eine Vereinfachung, ja Schablonisierung des menschlich unglaublich reichen Geschehens in dem Roman und wird der ganzen Weite von Döblins epischem Unternehmen kaum gerecht. Und dennoch: auch das, auch dieser Aspekt, steckt darin. Döblin will zweifellos in diesem Roman auch das Auseinanderfallen der bürgerlichen Welt unter dem Schock des irgendwie durch sie verschuldeten Krieges dartun. Er lehnt ja das, was er die „ökonomistische“ Betrachtungsweise genannt hat, nicht ab, sondern erkennt ihre Berechtigung, freilich an dem ihr zustehenden Platze, an. In der 1931 erschienenen Schrift *„Wissen und Verändern!“* schreibt er: „Wir unterschätzen die Ökonomie nicht; wir wünschen nur, daß sie ihren richtigen Platz in dem geistigen System einnimmt.“ Und er weiß wohl zwischen „Verdienst“ und „Schuld“ des historischen Materialismus zu unterscheiden. Daß der Ost-Verlag aus dem Buch, das er publiziert, diejenige Seite propagandistisch herausstellt, die sein publizistisches Wagnis innerhalb seiner literarischen Umgebung zu rechtfertigen scheint, läßt sich verstehen. Er hat immerhin alle anderen Seiten mitveröffentlicht. Bedenklicher erscheint es mir, wenn man in einer westdeutschen Kritik des Romans lesen muß, der Autor, also Döblin, habe am Schluß seines Buches mit dem sozialen Zukunftswillen seines Helden wahrscheinlich einen dem Osten genehmen Ton anschlagen wollen; denn den westdeutschen Kritiker zwang keinerlei diplomatische Rücksichtnahme zu solcher Enge des Blicks und zu so fehlerhaftem Urteil. Der „Hamlet“ endet schließlich in keiner anderen Haltung, als schon Döblins zuletzt in Westdeutschland erschienener Roman *„Karl und Rosa“* geendet hatte.

Es soll hier nicht eine detaillierte Kritik von „Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende“ gegeben, sondern, von dem Buch ausgehend, das Phänomen Döblin, besonders das Phänomen seiner Rolle in der nach-nazistischen deutschen Bundesrepublik, ein wenig beleuchtet werden. Deshalb von dem letzten Roman nur soviel: Sein Held ist der körperlich und seelisch schwerverwundet aus dem zweiten Weltkrieg heimgekehrte junge Engländer Edward Allison. Mit seiner bohrenden immerwährenden Frage nach dem Schuldigen an dem, was ihn betroffen hat, am Krieg schlechthin, an allen Kriegen, überhaupt am Leiden der Menschen aneinander, bringt er das, was eine sozial und seelisch gefügte Ordnung zu sein schien, zum Zerfall, enthüllt er, was Döblin zwei Jahrzehnte zuvor die „Gnadenlosigkeit der kapitalistischen Welt“ genannt hat. Edward Allison ist der moderne Hamlet, den man, wie den Shakespeareschen Helden, fürchtet, „weil er etwas weiß“. Das zerstörend-neuordnende „Wissen“ Edwards zwingt die Menschen um ihn schließlich dazu, das wirklich zu sein, was sie vorher zu sein glaubten oder zu sein sich sehnten. Die Mutter ist am Ende tatsächlich jene Christin, als die sie sich empfunden hat, der Vater, der berühmte Schriftsteller, findet wieder die Übereinstimmung zwischen seinem Sein und seinem Sagen, beide in der Katastrophe. Und Edward hat endlich die innere Freiheit zu lauterem menschlichem Tun.

Die große Frage, die sich nach der Lektüre dieses Romans erhebt, ist zweifellos die: Warum konnte ein solches Werk, das also seit 1946 beendet vorlag, in Westdeutschland keinen Verleger finden? Ganz obenhin beantwortet: weil die bis dahin erschienenen Werke Döblins (die im Nachkriegsdeutschland erschienenen) beim Publikum keinen Anklang gefunden hatten. Warum empfand aber auch anscheinend kein Verleger es als seine Aufgabe, für Döblins späte Romane ein übriges zu tun und sie dem Publikum gegen dessen Willen anzubieten – also jenes editorische Risiko zu übernehmen, das etwa Rowohl mit Musil wagte? Nimmt man beide Gesichtspunkte zusammen, so bleibt zu sagen: Es bestand im Nachkriegsdeutschland zweifellos nicht eine ähnliche Hinneigung zu Döblins während des Dritten Reiches entstandenen Werken wie etwa zu Elisabeth Langgässers „Das unauslöschliche Siegel“, Kasacks „Die Stadt hinter dem Strom“ oder auch Ernst Kreuders „Die Gesellschaft vom Dachboden“, die damals von der literarischen Öffentlichkeit aufgesogen wurden wie Wasser von Löschpapier. Aber es bestand offenbar auch kein Bedürfnis, den expressionistischen Romancier des „Wang-Lun“, des „Wadzek“, der „Giganten“ nochmals vorzustellen und ihn dem deutschen literarischen Bewußtsein wieder einzuverleiben, so wie etwa das literarische Deutschland damals Kafka oder die großen Ausländer von Hemingway bis Sartre nachholte. (Von der Neublüte Thomas Manns im letzten Jahrzehnt wird noch in anderem Zusammenhang zu sprechen sein. Auch von dem Sonderfall des „Alexanderplatz“-Romans an späterer Stelle.) Dabei ist durchaus bei dem einen oder anderen der heute literarisches Interesse erregenden Schriftsteller eine gewisse Verwandtschaft, vielleicht sogar Beeinflussung festzustellen – und diese Autoren bekennen sich auch zu Döblin. Es sei auf Kreuder verwiesen oder auf Arno Schmidt; gerade die Schreibweise des letzteren wirkt vielfach wie eine Weiterentwicklung dessen, was schon Döblin in der „Babylonischen Wanderung“ unternommen hat. Wie also den „Fall Döblin“ erklären?

Natürlich spielt das Persönliche eine Rolle. Man kann heute noch von dem einen oder anderen hören, wie er seinerzeit schockiert war, als Döblin auf der ersten Nachkriegs-Schriftstellertagung in der Uniform eines französischen Obersten erschien. Viele laborierten damals noch an der Rechtfertigung ihrer „inneren Emigration“; sie mußten sein Auftreten als Vorwurf empfinden. Andere sahen darin eine Demonstration der Macht der Militärregierung, die ja als Lizenzvergeberin auch eine literarische Rolle spielte. Natürlich war das Auftreten Döblins als Demonstration gedacht – wie könnte es anders sein –, aber sie

sollte kaum mehr demonstrieren als schlicht und einfach: Seht, so ist die deutsche literarische Nachkriegssituation, daß der Schöpfer des deutschen expressionistischen Romans als Angestellter einer ausländischen Militärregierung in seine Heimat zurückkehren muß, um den Anschluß an *seine* Literatur wiederherzustellen! Ernster zu bewerten ist, daß Döblin in jener Zeit offensichtlich auf den literarischen Gangster Paul E. H. Lüth hereingefallen war. Paul Rillas geniale Streitschrift „Literatur und Lüth“ hat sicherlich manchen Gutwilligen Döblin gegenüber unsicher gemacht. Der Schreiber dieser Zeilen brachte den Fall Lüth bei Döblin, der unter seinem Ausgeschlossensein aus der deutschen Nachkriegsliteratur litt, zur Sprache. Die Antwort Döblins machte deutlich, daß der Dichter an dem literarischen Tun Lüths keinesfalls in dem Maße schuldig war, wie Rilla vermutet; der in jener Zeit vorübergehend fast Erblindete war einfach in seiner Bemühung, den Anschluß an das junge Deutschland zu finden, an einen literarischen Hochstapler geraten. Was dieser aus den von Döblin sicher geäußerten Aversionen – und zu ihnen hatte er ja wohl sein Recht, die Literaturgeschichte ist voll von Sympathie- und Antipathieerklärungen der Autoren untereinander! – schließlich machte, das entzieht sich seiner Verantwortung und kann kein zureichender Grund dafür sein, daß Döblin aus dem literarischen Geschehen der Nachkriegszeit ausgeschaltet blieb. Sicher haben aber diese persönlichen Umstände auch kaum in besonderem Maße an seiner Ausschaltung schuld, genausowenig wie die so gern zitierte „Vercliquung“ der Literatur. Im Fall Döblin liegt vielmehr ein echtes Zeitphänomen vor, das manche Aufschlüsse zu geben vermag.

Man ist gewohnt, Döblins Werk erst mit „Die drei Sprünge des Wang-Lun“ beginnen zu lassen und die vorher erschienenen Novellen (und den Roman „Der schwarze Vorhang“) lediglich als eine Art Vorbereitung dafür zu werten. Aber der Sprung von den frühen Veröffentlichungen zum „Wang-Lun“ bedeutet mehr als eine Entwicklung vom Versuch zur Meisterschaft, er bedeutet den Bruch mit dem ästhetischen Expressionismus des „Sturm“-Kreises. Döblin hat es später geschildert: „Als ich das Visier hob und vom Leder zog im ‚Wang-Lun‘, da war es aus. Kein Wort äußerte Walden oder ein anderer aus dem Kreis der Orthodoxen über den Roman.“ Vom „Wang-Lun“ an geht es Döblin mit der Literatur um mehr als Literatur: „Ich hielt Literatur und Kunst überhaupt nicht für ernst. Man hat sich, war meine Auffassung, der Worte und der Literatur zu bedienen, für andere Zwecke, für die wichtigen Zwecke.“ Wieder an einer anderen Stelle: „Ich sah, wie die Welt – die Natur, die Gesellschaft – gleich einem tonnenschweren, eisernen Tank über die Menschen, über den Menschen, rollt.“ Und hier setzt er ein: seine Epen sind Untersuchungen, mit Hilfe von Geschehnis, ja von Phantasie, Untersuchungen darüber, wie der Mensch sich verhalten muß, wie er sich verhalten kann, um fertig zu werden mit dem, was als Welt (er präzisiert: Natur, Gesellschaft) über ihn verhängt ist. Am Beispiel Wang-Luns und seiner Bewegung der Wahrhaft-Schwachen untersucht er die erste Möglichkeit, die Kraft der Nachgiebigkeit; Wang-Lun unterliegt. Das nächste Werk ist eine Groteske über den Kampf des Menschen mit der Industriewirtschaft, „Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine“. Bezeichnend Döblins Erklärung, was ihn zu dem neuen Werk geführt hat: „Ich mußte die Dinge – (nämlich die Probleme, die ihn schon im Wang-Lun bewegt hatten) – weiterverfolgen . . .“ Jeder neue Roman ist eine „Weiterverfolgung“ der Frage, die dem Menschen gestellt ist durch das Gegebensein von Natur, Gesellschaft – später treten noch Tod und Gott hinzu. Dabei hat Döblins Schreiben, wie er in der „Schicksalsreise“ formuliert, „nichts zu tun mit Besinnung und Klarwerden. Es ist eine Realität für sich, und sie bedarf keiner Legitimierung durch eine andere.“ Der Epiker Döblin setzt seine Phantasie genauso am Menschen an, wie der Arzt Döblin sein Hörrohr am Kranken ansetzt.

Die epischen Untersuchungen schreiten weiter: „Wallenstein“ – eigentlich geht es um Ferdinand und sein Versagen; „Berge, Meere und Giganten“ – wohin gerät der Mensch, der

sich selbst bis in alle seine Möglichkeiten durchorganisiert hat? „*Manas*“ – was vermag der Mensch, wenn er den Tod bestanden hat? Und dann „*Berlin-Alexanderplatz*“, der den Nur-Literatur-Betrachtern endlich die ersehnte Gelegenheit gab, ihre methodischen Fähigkeiten auch einmal an einem Döblin-Buch zu erproben – es wurde ihr Lieblingsbuch: So wie Kafka gleich Kafka ist, Proust gleich Proust, Joyce gleich Joyce, so ist ihnen seitdem Döblin gleich „*Berlin-Alexanderplatz*“.

Ein Blick in die Bibliographie verrät etwas Besonderes: Seit „*Wang-Lun*“ wird die epische Produktion Döblins regelmäßig unterbrochen von Büchern der direkten Auseinandersetzung mit politischen, sozialen, philosophischen Fragen: „*Der deutsche Maskenball*“ (die Situation in Deutschland nach der Novemberrevolution), „*Reise in Polen*“ (die Situation der Juden), „*Das Ich über der Natur*“, „*Unser Dasein*“ (naturphilosophische Betrachtungen), „*Wissen und Verändern!*“ (die Position des „geistigen Menschen“ in der Gesellschaft der Gegenwart). In diesen Büchern, die sich – wie Döblin schreibt – „als lange Besinnungsakte zwischen seine Werke einschalteten“, fing er „in Gedanken, und nicht in Bildern und Gestalten“ das auf, „was die Person, die seinen Namen trug, zu sich und zur Existenz sagte“. Man kann an dieser Stelle auch ein anderes Wort von ihm heranziehen: In „*Wissen und Verändern*“ wendet er sich gegen die „schauderhafte Lobpreisung der Aktion“ und setzt ihr das *Denken* gegenüber, „das selber Aktion ist, schwere, seltene Aktion“. Nun, hier ist der Kern der ganzen Produktion Döblins: Sowohl seine Bücher des Denkens wie seine Bücher der epischen Phantasie sind „schwere, seltene Aktionen“, Aktionen im immerwährenden Kampf des Menschen um seine Selbstverwirklichung. Damit aber sind wir auch an dem Punkt angelangt, von dem aus Auskunft darüber zu gewinnen ist, warum Döblin nach 1945 bei uns nicht mehr „ankam“.

In „*Die deutsche Literatur der Gegenwart*“ fragt Karl August Horst, warum Kafka und nicht Döblin (mit seinen Romanen vor dem „*Alexanderplatz*“) in der deutschen Nachkriegsliteratur die Führung übernommen hat, und kommt zu der Erkenntnis, daß das eine Reihe von Ursachen hat, „unter denen die Stilfrage die entscheidendste ist“. Er meint, der „seine Effekte verbergende, oder sie metaphorisch introvertierende“ Stil Kafkas komme dem Lebensgefühl der jüngeren Generation weit mehr entgegen als der „vehemente, geballte und strotzende Stil Döblins“. Nun, schon die Beiwörter, die Horst verwendet, lassen erkennen, daß es sich bei der „Stil“-Frage um mehr handelt, nämlich um eine Frage der *Haltung*. Bei Kafka „spielt sich das Drama unter der Decke ab“, fährt Horst fort. Gewiß – aber das hat zur Voraussetzung, daß Kafka schon zuvor eine Wahl getroffen hat: eben die Wahl solcher „Dramen“, die sich „unter der Decke abspielen“ können. Döblins „Dramen“ können sich nicht unter der Decke abspielen. Das aber besagt nichts anderes, als daß in der Bevorzugung Kafkas vor Döblin die „Stil“-Frage eine Frage der Entscheidung ist zwischen Literatur als *Aktion* („schwere, seltene Aktionen“) und Literatur als – nennen wir's vereinfachend so: *Passion*. Sehen wir uns dazu die oben erwähnten Literaturerfolge der unmittelbaren Nachkriegszeit an, so werden wir in dieser Auffassung bestätigt: Kasacks „*Die Stadt hinter dem Strom*“ – der Lebende, ausgesetzt der Welt der Toten mit ihrem undurchschaubaren, aber unentrinnbaren Gesetz; „*Das unauslöschliche Siegel*“ – die Taufe als aus sich heraus den von ihr auserwählten Menschen bestimmendes Mysterium, Christsein als *Fatum*; „*Die Gesellschaft auf dem Dachboden*“ – Sich-Entziehen als Programm (wobei in der Kreuderschen Phantastik noch das meiste an Aktion steckt, denn sie meint ja, wie sein letztes Buch inzwischen bestätigt hat, eindeutig: Protest). Nehmen wir noch hinzu die Phantasien eines politischen Masochismus wie Koestlers „*Sonnenfinsternis*“ und Orwells „*1984*“, so vervollständigt sich das Bild dessen, was Horst das „*Lebensgefühl der jüngeren Generation*“ nennt.

Es muß ein Wort gesagt werden zu Döblins Ablehnung von Thomas Mann. Sie geht sehr weit zurück. Schon von seiner „Sturm“-Zeit berichtet Döblin: „Es gab damals schon den Autor der ‚Buddenbrooks‘ – er kam nicht in Frage.“ Was ihn zu der scharfen Ablehnung Manns führte, ist dessen Stil der auf die Spitze getriebenen ironischen Verkläuterung, der ihm wesensmäßig als die raffinierteste Form eines literarischen Passivismus erschien. Daß sich Thomas Mann mit seinen politisch-unpolitischen Äußerungen dabei immer wieder vor der Welt ein Alibi – und sich selbst gegenüber eine reservatio mentalis – verschaffte, konnte Döblin noch mehr erbittern, denn das mußte ihm dann nur als eine publizistische spanische Wand vor der ästhetisch-eskapistischen Grundhaltung erscheinen. (Wir sprechen wohl-gemerkt immer nur von Thomas Mann in Döblinscher Sicht.) In dieser Auffassung mußte ihn die Art, wie die Kritik Werke wie etwa den „Krull“ aufnahm, noch bestärken. Auch daß Thomas Mann diplomatisch-unverbindliche Verbeugungen vor dem Osten machte, ohne sich mit der in ihm verkörperten Welt aktiv auseinandergesetzt zu haben, konnte den Verfasser von „Wissen und Verändern“ nur empören – auch wenn sie sich im Faktischen dabei gar nicht so fern standen. Einem Autor, der auf Grund genauester, stellenweise gegen sich selbst schonungsloser Denk-Aktionen zu dem Fazit kam: „Wir müssen den Sozialismus als Utopie wiederherstellen!“, mußten die Mannschen Äußerungen auf diesem Gebiet als leichtfertig dahergeredet erscheinen – was sie ja gewiß nicht waren. Daß, mit einem Wort, Thomas Mann dem großen eskapistischen Trend unserer Nachkriegs-Epoche neue Vorwände zu liefern schien, das machte ihn in Döblins Augen zum deutschen Verhängnis schlechthin – so wie ein Jahrhundert zuvor Goethe für das „Junge Deutschland“ einfach ein nationales Verhängnis war.

„Berlin-Alexanderplatz“ . . . „Blind, wie einmal Kritiker unserer Epoche sind“, schreibt Döblin darüber, „konnten sie bequem mit dem Buch fertig werden: ‚Nachfolge von Joyce‘ . . . Als wenn ich zu dem Irländer gehen mußte, wo ich die Methode, die er anwendet, an der gleichen Stelle kennengelernt habe wie er selbst: bei den Expressionisten, den Dadaisten usf.“ (An einer andern Stelle nennt er noch Scheerbart.) „Berlin-Alexanderplatz“ wurde der große Erfolg Döblins – „als mißverständene Schilderung der Berliner Unterwelt“. Dieser ewig „geopferte“ Franz Biberkopf bestätigte durch seine Person im Bewußtsein der damaligen Leser die mystische Unentrinnbarkeit auch der anscheinend realsten Situation – endlich hatte man ein Milieu, wo man's Döblin nachrechnen konnte! –, und man fühlte sich gleichzeitig in seinem politischen Masochismus gekitzelt, wenn der Held völkische Hetzliteratur vertreibt. (Was Horst das „Lebensgefühl der jüngeren Generation“ nennt, greift ja zeitlich und sozial viel weiter.) Noch heute – es wurde schon gesagt – gilt für die herrschende Literaturbetrachtung der „Alexanderplatz“ als das Schlüsselwerk Döblins – für viele mag er das einzige sein, in das sie sich wirklich vertieften. Es klingt in der Tat noch immer schön, wenn man sagt: „Am Alexanderplatz begegnen sich die Stadt und der Mensch“, und wenn man darauf hinweisen kann, daß das Buch sieben Jahre nach dem „Ulysses“ und vier Jahre nach „Manhattan Transfer“ erschien. Als wenn's nicht wichtiger wäre darauf hinzuweisen, daß es auf den „Manas“ folgte, daß Döblin sofort danach seine politischen Überlegungen „Wissen und Verändern“ publizierte und daß er mit „Babylonische Wanderung“ „noch einmal – wie er ausdrücklich feststellt –, jetzt aber grundsätzlich anders, ansetzt, das Problem des ‚Alexanderplatz‘ zu ergründen“! Walter Jens, dessen jüngst erschienenem Buch „Statt einer Literaturgeschichte“ wir unsere letzten Zitate entnommen haben, hat freilich auch das Entscheidende des Romans nicht gesehen, nämlich, daß Franz Biberkopf am Ende als einer dasteht, der sich zwar „nicht bessert, aber Erkenntnis gewinnt“. Darauf kam es Döblin bei seiner epischen Demonstration tatsächlich an.

Bliebe als letztes Kapitel des „Falles Döblin“ die Betrachtung seines Weges seit 1933 und dessen Niederschlag in den letzten großen Werken, denjenigen, die die deutsche literarische Öffentlichkeit erstmals nach dem Kriege zur Kenntnis nahm, beziehungsweise nicht zur Kenntnis nahm. Karl August Horst schreibt dazu: „Wenn es auch tief zu beklagen ist, daß Döblin in der Nachkriegsliteratur auf den ihm gebührenden Platz bis heute warten mußte . . . , so trägt daran doch nicht allein die Leseunlust Schuld. Die Ursachen liegen tiefer. Es ist jene Mischung von Utopie und totalem Mythos, die dem Lebensgefühl heute nicht mehr eingehen will . . . “ Wenn man bedenkt, daß inzwischen sowohl an Utopie wie an Mythos dem heutigen Lebensgefühl manches andere eingegangen ist – von Heidegger bis zum späten Ernst Jünger –, dann befriedigt diese Erklärung nicht ganz. Nicht Mythisierung schlechthin, sondern Döblins Mythos als „Aktion“ wurde abgelehnt. Der „Waldgang“ kam an. Doch gehen wir chronologisch vor.

Auf einen Berliner, autobiographisch bestimmten Roman „*Pardon wird nicht gegeben*“ folgt 1935–36 die Südamerika-Trilogie „*Land ohne Tod*“ als erstes großes in der Emigration entstandenes Werk. Der Stilbetrachter stellt darin eine gewisse formale Aufweichung fest. Wenn Döblin bis zum „Alexanderplatz“ darauf hinweisen konnte, daß jedes seiner Werke seinen eigenen, „ihm gemäßen“ Stil habe, so ist seine Sprache von nun an neutralisiert, alles Eigentliche ist ins Geschwätz, in das angewandte Bild, in die Führung des Gedankens verlegt. Die früher verborgene Allegorie wird sichtbar. Zweifellos verliert das einzelne Werk dabei an ästhetischem Reiz, aber das Ideelle trifft direkter, damit auch wirksamer in Erscheinung. Die christliche Möglichkeit wird zum ersten Mal ausführlich untersucht. (Kierkegaard ist – nach Marx, Nietzsche, Freud – in seinen Gesichtskreis getreten.) An essayistischen Büchern erscheinen Auseinandersetzungen mit dem jüdischen Schicksal. Und dann geht Döblin an das Werk, das ihm schon lange am Herzen gelegen hat: die Darstellung der deutschen Revolution von 1918 als der Versuch, die tieferen Ursachen des historischen deutschen Versagens in der damaligen Gegenwart episch aufzudecken. Die ersten Bände – „*Bürger und Soldaten*“, „*Verratenes Volk*“ – erscheinen, der dritte – „*Heimkehr der Fronttruppen*“ – ist fertiggestellt, da kommt das Jahr 1940 und der Einmarsch der deutschen Truppen in Frankreich. Döblin wird selbst Held eines Epos, seiner „Schicksalsreise“ durch das geschlagene Frankreich. Das Fazit dieser Erlebnisse und ihrer epischen Demonstration ist sein Übertritt zur katholischen Kirche.

Indessen, warum hat hiernach auch der Christ Döblin mit seinen Werken das deutsche Publikum nicht erreicht? Diese Frage erhebt sich sofort. Christliche Literatur steht seit 1945 bei uns hoch im Kurs, und Konversionen finden das gleiche mitfühlende Verständnis, das nach 1918 politisch-radikalen Engagements entgegengebracht wurde! Ein Blick auf die erfolgreiche christliche Literatur und die Konversionen der Nachkriegszeit gibt Aufschluß: Die Hereinnahme Christi in seine Welt vollzieht sich bei Döblin nicht wie in den „angekommenen“ Fällen als Bruch seiner Person, und seine Konversion hat nicht den Haut-goût der Kapitulation. Unsere Zeit hat eine Schwäche für Renegaten, die sich von einem Extrem ins andere „werfen“ lassen. Döblin dagegen „erlitt“ nicht das Christentum – „ich war kein Finsterling geworden, ich hatte mich nicht verloren“ –, sondern ergriff es mit fester Hand – fast ist man in Versuchung zu sagen, er ergriff Jesus Christus persönlich – und geht, mit neuen geistigen Waffen ausgerüstet, seinen alten Weg weiter. „Der Eintritt (des Christentums) in meine Sätze, in meine Sprache würde die Probe sein (die Probe, ob sein Christwerden gelungen ist) . . .“, schreibt er. Das Religionsgespräch „*Der unsterbliche Mensch*“, vom gleichen Willen zur Konsequenz und Unerbittlichkeit erfüllt wie anderthalb Jahr zuvor „*Das Ich über der Natur*“, ist eine solche Probe. Gleich danach wandte er sich wieder dem durch die Ereignisse unterbrochenen Erzählwerk „*November 1918*“ zu und schrieb den Schlußband „*Karl und Rosa*“ – in der gleichen Haltung wie die vorangegangenen

Bände: die gleiche Ablehnung dessen, was er als „Verrat“ der Ebert, Scheidemann, Noske an der deutschen Revolution verstand, das gleiche Bekenntnis zu der ihm grundsätzlich richtig erscheinenden Haltung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, bei aller Kritik im einzelnen. Friedrich Becker, der Christ gewordene Held der Bände, kämpft zuletzt auf der Seite der Spartakisten, weil ihm hier die Zukunft des Menschlichen zu liegen scheint, und erst nach dem Zusammenbruch der Revolution wird er zum Vagabunden – er mag an der „Ordnung der Unlauterkeit“ nicht teilhaben. Nach einigen kleineren Werken („Der Oberst und der Dichter“, „Heitere Magie“) folgt dann der „Hamlet“-Roman. „Das Buch könnte eine neue Reihe einleiten“, schreibt Döblin, „die dritte, wäre ich jünger. Aber einmal endet alles Fragen . . .“

Der „Fall Döblin“ – gewiß, er ist zum Teil tatsächlich ein Fall Döblin, ein in seiner Person, den Grenzen seiner Optik wie seines Talents, in der Art seines Auftretens in der deutschen Literatur begründeter Fall. Wenn sich Döblin zum Beispiel immer wieder darüber beklagt, daß Publikum und Kritik vom ersten Augenblick an so gründlich mißverstanden haben, worum es ihm in „Berlin-Alexanderplatz“ ging, so hat er insofern mit daran schuld, als er in dem Roman allzu virtuos jene Stilmittel handhabte, die den Kritikern die Annahme erlaubten, es sei ihm um einen Versuch in der Linie Joyce – Dos Passos gegangen. Auch die Freude am Pittoresken der Berliner „Unterwelt“ herrscht über weite Strecken fühlbar vor und verwirrt. Und wenn er in „Karl und Rosa“ hundert Seiten Zwiegespräch zwischen Rosa und dem Geist ihres gefallenen Geliebten gibt (der gar nicht ihr Geliebter war, und dessen Erscheinung sich zwischendurch als der Satan entpuppt), so führt diese Hartnäckigkeit, den Zeitbericht des Buches mit der im Untertitel aufgeführten „Geschichte zwischen Himmel und Hölle“ zu verquicken, den unvorbereiteten Leser in die Irre, wie sich darin dann auch tatsächliche Schwächen des Erzählers manifestieren. Ähnlich führt der Einfall, lange Passagen von „Der Oberst und der Dichter“ zu reimen – die Absicht, die dahintersteckt, ist durchaus erkenntlich: er will die „Allgemeingültigkeit“ des Gesagten damit unterstreichen –, im Effekt doch eher vom Kern weg als zu ihm hin. Aber das alles sind doch Einzelheiten. Als Ganzes ist der Fall Döblin symptomatisch für unsere literarische Nachkriegssituation und von daher auch lehrreich in einem Zusammenhang, der über das Literarische weit hinausreicht.

KRITISCHE BLÄTTER

KRITIK ODER KOLPORTAGE?

Die literarische Zeitschrift „Texte und Zeichen“ hat mit dem sechzehnten Heft der Gesamtfolge ihr Erscheinen eingestellt. In einem Schlußwort wünscht sich der Herausgeber Alfred Andersch, die echten Tränen über diesen Tod von den Krokodilstränen unterscheiden zu können. Er stellt das Urteil über das von ihm geführte Blatt „der Geistesgeschichte“ anheim. Wahrscheinlich überschätzt er damit das Interesse ein wenig, das diese Wissenschaft an literarischen Zeitschriften zu nehmen pflegt, auch wenn sie sich so hartnäckig um „éclat“ bemühten, wie es „Texte und Zeichen“ in ihrem kurzen dreijährigen Leben zweifellos getan haben. Es liegt außerdem Ironie darin, just an diese altväterische Institution zu appellieren, wenn man mit seinem Leistungsprogramm weit mehr, ja fast ausschließlich an Zukunft und Fortschritt statt an Tradition und Geschichte interessiert war. Wir wollen daher „Texte und Zeichen“, obwohl uns die Zeitschrift als Korrektiv und Folie eigener Arbeit künftig fehlen wird – vielleicht übrigens nicht lange, denn es gehen Gerüchte über eine Metempsychose um –, bestimmt keine „Krokodilstränen“ nachweinen. Die fruchtbarste Art zu einem solchen Ableben Stellung zu nehmen, scheint uns vielmehr, einen charakteristischen Beitrag des testamentarischen letzten Heftes einer eigenen Betrachtung zu unterziehen. Es handelt sich um die Reportage „Deutscher Geist heute“, die der amerikanische Philosophieprofessor Walter Kaufmann ursprünglich in der Kenyon Review veröffentlichte und die vom Herausgeber von „Texte und Zeichen“ geeignet befunden wurde, mit keinem andern Kommentar als einem begeisterten Hinweis auf ein Nietzschebuch desselben Autors dem deutschen Leser oder sagen wir besser den Lesern seiner Zeitschrift hinter die Ohren geschrieben zu werden.

Bei jenem redaktionellen Hinweis wird hinsichtlich des Professors Kaufmann ein Thomas-Mann-Wort zitiert: „sein Hauptverdienst scheint mir in der endgültigen und fortan keinen Schwindel mehr zulassenden Abtrennung Nietzsches von der Nazi-Bäumler-Welt zu liegen . . .“ Es ehrt Thomas Mann, wenn er einen Genius seiner eigenen geistigen Entwicklungsgeschichte gern vom Makel befreit sähe, etwas mit den „schauerlichen Schurken und unsagbaren Dummköpfen“ zu tun zu haben, an denen er selbst den einzigen großen politischen Affekt seines Lebens ausgelebt hat. Aber die „Geistesgeschichte“ kann leider auf solche persönlichen Wünsche keine Rücksicht nehmen und ihre Wahrheitsforschung von irgendwelchen dekretierten „Endgültigkeiten“ behindern lassen. Nietzsche war dadurch groß, daß er viele und einander widersprechende Impulse auslöste, darunter zweifellos auch den, der im Nazismus und Faschismus zu negativer Weltwirkung gekommen ist. Derlei in Abrede stellen zu wollen, wiegt bei einem Nicht-Philosophen wie Thomas

Mann vielleicht nicht viel; ein Philosophieprofessor und Verfasser einer Nietzschemonographie würde sich mit einem solchen Forschungsergebnis jedoch kaum als eine um besondere Gründlichkeit und Exaktheit bemühte, mit kritischem Realitätsbewußtsein gesegnete Autorität ausweisen.

Generelle Einwände dieser Art sind es nun, die man auch vor der ersten, bisher bei uns bekanntgewordenen Arbeits- und Werkprobe desselben Verfassers, eben seinem Aufsatz „Deutscher Geist heute“ erheben muß. Das beginnt schon in Tonart und Stil des Textes. Der Aufsatz ist wie der Bericht einer Reise zu den Antipoden aus dem achtzehnten Jahrhundert geschrieben, grundsätzlich nur „beiläufig“ am Gegenstand interessiert, so, wie man Merkwürdigkeiten berichtet, ohne die mindeste Bereitschaft vor einer selbstgefälligen Kritik sich erst um tatsächliche Kenntnis und zureichendes Verständnis jener dem Autor fremdartigen Welt zu bemühen. Man sagt uns Deutschen, und gewiß nicht ganz mit Unrecht, gern übermäßige Selbstbefangenheit und gesteigertes Selbstbewußtsein zumal auf dem Gebiet der Philosophie nach – auch Walter Kaufmann wiederholt den inzwischen freilich zu den ersten Semestern abgesunkenen deutschen Slogan, daß es überhaupt nur griechische und deutsche Philosophie gäbe –, aus derlei Menschlichkeiten aber lediglich Eigenschaften des „deutschen Geistes heute“ zu machen und sich selbst, während man dieselbe Untugend gleichsam schreiend auf amerikanische Weise praktiziert, vor solcher Gefahr immun zu achten, wirkt kaum überzeugend, geschweige denn pädagogisch.

Zwei deutsche Philosophen haben es diesem Kritiker des „deutschen Geistes heute“ besonders angetan, Heidegger und Jaspers. An beiden werden die entgegengesetzten Eigenschaften mit fast denselben Prädikaten gerügt: „wie gewaltsam und zutiefst unwissenschaftlich Heideggers Methode ist, durchschauen leider nur die wenigsten . . . Viel ernster ist die zutiefst unwissenschaftliche Weise zu nehmen, in der sich Jaspers seinem Gegenstand nähert . . .“ Bei Heidegger sind es die Dunkelheit, die „Immunität gegen alle Kritik“, die Tendenz auf „Wahrheit“ statt auf „Richtigkeit“, ja ein unredliches Schweigen „was die Väter seiner Gedanken oder seine politische Vergangenheit betrifft“, welche zu solchem Urteil führen. Jaspers dagegen, dem keine politischen Sünden der Vergangenheit nachgesagt werden könnten, wird im Gegensatz zu Heidegger nun gerade seine „Beharrlichkeit, mit der er Kritik an den Denkern übt, mit denen er sich beschäftigt“, zum Vorwurf gemacht, weil „diese Kritik nirgends die Form einer detaillierten Analyse von Gedankengängen“ annehme. Überhaupt: „nie setzt er seine eigene Ansicht den Argumenten dessen aus, den er angreift. Er schreibt als Richter und fällt seine Urteile auf Grund einer einzigartigen moralischen Lauterkeit, die er aber seinen Opfern nicht zugesteht“. „Das Betrübliche ist, daß dieser Mann seine Zeit und seine Tatkraft größtenteils historischen und kritischen Studien widmet, ohne auch nur ein einziges Mal eine definitive Kritik oder eine exemplarische historische Untersuchung zu liefern.“

Heidegger zu verstehen, mag ungewöhnlich schwierig sein; es mag auch sein, daß er Grenzen überschreitet und fragwürdige Einflüsse auf die Methodik

anderer Wissenschaften ausübt. Mit all dem beschäftigt sich seit langem auch der „deutsche Geist heute“, ob er schon das Herkuleswerk einer echten Heideggerkritik bisher schuldig geblieben ist. Was soll aber in dieser Richtung mit den nichtssagenden Floskeln einer solchen von Widersprüchen und Allgemeinheiten strotzenden Kolportage geleistet sein? Immerhin, die Ausfälle und Ahnungslosigkeiten hinsichtlich des Jaspersschen Werkes dürften noch größer und auch deswegen gravierender sein, weil dieses Werk sich auch dem ausländischen Betrachter nach Umfang und Faßlichkeit weit günstiger darbietet als die Heideggersche Esoterik. So kann es nicht mehr als „Kritik“, sondern schlicht nur als Oberflächlichkeit und vorlautes Gerede gelten, die oben zitierten Urteile hinsichtlich Jaspers' Monographien über Nietzsche wie über Schelling oder Descartes oder gar angesichts seines in der gesamten Gegenwartsphilosophie, auch der ausländischen, ohne Parallelen dastehenden letzten Werkes „Die großen Philosophen“ von sich zu geben. Wir wollen eine solche Improvisation wie diejenige Walter Kaufmanns über den deutschen Geist heute in keiner Weise überschätzen, indem wir den Verfasser auf ihre Einzelheiten gar zu sehr festlegen. Fragwürdiger ist es, wenn eine deutsche Zeitschrift diese Äußerungen sich in gewisser Weise auch als ihr letztes Wort über den deutschen Geist oder sagen wir genauer über die bedeutendsten deutschen Philosophen der Gegenwart zu eigen macht. Derlei kündigt zum mindesten Unfruchtbarkeit und Schwäche an, was nun nicht mehr zu der verstorbenen Zeitschrift, sondern an die Adresse ihrer möglichen Erbin gesagt sei.

J. G.

DER LYRIKER WILLIAM FAULKNER

William Faulkner: Ein grüner Zweig. Gedichte. Englisch und deutsch. Ausgewählt, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Hans Hennecke. Henry Goverts, Stuttgart 1957. 96 Seiten. 10.80 DM

„Jeder Romancier möchte vielleicht ursprünglich Poesie schreiben; dann stellt er fest, daß er es nicht kann, und versucht es mit der Kurzgeschichte, der Form, die nach der Poesie die höchsten Anforderungen stellt. Und wenn er auch dabei versagt, dann erst fängt er an, Romane zu schreiben.“ Dieser Satz leitet nicht etwa – wie man vielleicht meinen möchte – das poetologische Manifest eines der oft so selbstbewußten modernen Lyriker ein, er entstammt vielmehr jenem berühmt gewordenen Interview, das der Autor des Romans „Licht im August“ im Sommer 1956 einer Mitarbeiterin der

französischen Zeitschrift „Paris Review“ gab. Er findet sich wieder als Zitat in einem ausführlichen Nachwort, mit dem Hans Hennecke, der prominente Übersetzer und Interpret anglo-amerikanischer Lyrik, eine Sammlung von Gedichten William Faulkners kommentiert, die er aus den beiden Bänden „*The marble Faun*“ (1924) und „*The Green Bough*“ (1933) zusammengestellt, ins Deutsche übertragen und 1957 unter dem Titel „Ein grüner Zweig“ im Henry Goverts Verlag, Stuttgart, veröffentlicht hat.

Mag auch die Frage, in welchem Verhältnis Poesie und Prosa zueinander stehen, ob sie in der Tat verschiedenen Ranges sind und welche Gattung der anderen gegebenenfalls vorzuziehen sei, einem Symposium erlauchter Geister als literatur-philosophisches Diskussionsthema höchst reizvoll sein, dem schlichten Freund großer Dichtung hingegen ein wenig müßig erscheinen – für die Freunde und Bewunderer des großen nord-

amerikanischen Romanciers William Faulkner dürfte es zumindest interessant sein zu wissen, daß der Berühmte neben seinem bedeutenden Prosawerk auch Gedichte geschrieben hat; Gedichte, die, selbst in des Dichters Heimatland kaum bekannt, „in den spärlich erschienenen Rezensionen ein sehr kritisches Echo fanden“, wie Hans Hennecke anmerkt. Ist nun Faulkner wirklich nur ein „recht uninteressanter Lyriker, der meist in konventionellen Versformen schrieb“ (R. W. Flint)? Kann man ihn einfach als „fin-de-siècle-moderniste, als Dichter von Nymphen und Einhörnern“ (J. W. Beach) abtun?

Eine klare und eindeutige Antwort auf diese beiden Fragen ist gar nicht einmal so leicht zu finden. Zumindest aber ist Faulkner kein „uninteressanter“ Lyriker. Man kann sich beispielsweise kaum vorstellen, daß das großartige „Atthis“-Gedicht, ein rhythmisch wunderbar gegliederter, in einem einzigen Atemzug über sieben Verszeilen sich erstreckender Hymnus – er wurde von Hans Hennecke in der Tat kongenial übersetzt – vom gleichen Autor stammt wie jene „reichlich verspätete Villoniade“ aus „The Green Bough“, die der Übersetzer nicht nur wegen ihres „desperaten Pathos“ nicht in die deutsche Sammlung aufnehmen mochte, sondern vor allem auch, weil es diesem Gedicht, sicherlich zusammen mit vielen anderen, an dem fehlt, was T. S. Eliot – darauf weist Hennecke ausdrücklich hin – als „objektives Korrelat“ echter Dichtung bezeichnet, und also an echter „dramatischer“ Struktur. „Nur ein Mann, der auch ein sprachmächtiger Visionär war wie William Blake“, so heißt es dort weiter, „konnte auch dieser beiden Elemente entraten und dennoch konkret sinnträchtige Gedichte schaffen.“

Daß ein so bedeutender Prosaist wie Faulkner in seiner Lyrik-Produktion nicht nur von ganz enorm unterschiedlicher Qualität ist, sondern sich dieser großen Qualitätsunterschiede offenbar durchaus nicht bewußt wird, ist freilich ein interessantes Faktum. Nicht minder interessant scheint mir die Argumentation, mit der Hennecke begrün-

det, warum die deutsche Ausgabe sicherlich eine bessere Würdigung finden werde. Der nordamerikanische Leser neige begreiflicherweise dazu, Faulkners Gedichte in erster Linie vor dem Hintergrund jener reichen modernen „Renaissance“ der Lyrik seines Landes zu sehen und zu deuten, die seit 1912 „eine Fülle neuer Motive, Themen, Vokabulare, Rhythmen und Metaphern“ hervorgebracht habe, eine Fülle, die oben-dreien gekennzeichnet sei durch die Tatsache, daß eine eigentümlich kontinuierliche Methodik ihrer Ausbildung hinter ihr steht, in der Experiment und Tradition einander ständig durchdringen. All dem aber habe sich Faulkner, „seinem eigensten Schöpfungsfertum und dessen Voraussetzungen und Forderungen treu“, grundsätzlich und mit Bewußtsein ferngehalten. Positiv ausgedrückt: Der Lyriker William Faulkner und der deutsche Lyrikfreund sind sich offenbar in ihrer Vorliebe für Stoffliches und Stimmungsmäßiges einig. Hennecke sagt es freilich an anderer Stelle, in ganz konkretem Zusammenhang, ein wenig dezenter: „... die ganze rhythmisch beschwingte Beredsamkeit dieser Verse vermag doch über eine letztthin verbleibende gewisse Nebulosität nicht hinwegzutäuschen.“ Ein andermal heißt es: „... diese passionierte Selbstreflexion kann ebenso wenig ins Gedicht eingehen wie die ihr an Schrankenlosigkeit und Intensität verwandte der Menschen Dostojewskijs.“

Es ist offenbar nicht Faulkners Stärke und auch nicht sein Wunsch, mit dem lyrischen Gedicht ein „Muster“, eine lyrische „Struktur“, also ein künstlich künstlerisches sprachliches Gebilde zu schaffen, eine Formel, die ein Unnennbares preisgibt oder verschlüsselt. Sein zentrales Bekenntnis lautet vielmehr: „Ich lausche auf die Stimmen, und wenn ich niedergeschrieben habe, was die Stimmen sagen, so ist's in Ordnung.“ Gewisse Arten des Schreibens hat er mit dem Radfahren auf einem Seil verglichen: man müsse ganz schnell fahren, um nicht abzustürzen. Nach Henneckes Analyse „ist der Meister genialer Selbstreflexion im Medium epischer Prosa, in unseren Jahrzehnten hochbewußter Kunst-

übung, einer der resoluteiten Verächter alles reflektierenden Künstlertums.“ Sein Genie sei nach Art und Umfang etwas durchaus Vegetatives; es entstamme vor allem den Instinkten – freilich den subtilsten – des Künstlers. Wenn der Übersetzer und Interpret mit Nachdruck darauf hinweist, daß ein Vers oder eine Strophe sich zuweilen beinahe wörtlich in der Prosa Faulkners wiederfindet, so ist das kein Zeichen philologischer Akririe, sondern ein Beweis für die Legitimität der dem Dichter – freilich ganz unrilisch – „von oben bzw. von innen“ zudiktierten Passagen. Denn „hier ist spürbar seine schöpferische Einbildungskraft in voller Entfaltung am Werk – jene Einbildungskraft nämlich, von der ihr intensivster Ergründer, Samuel Taylor Coleridge, sagte, dort wo sie walte, befinde sich ‚der Geist des Menschen im Zustand höchster schöpferischer Einsicht und Empfängnis‘.“ Aus eben diesem Zustand schuf Faulkner sein schöpferisches Werk. Es kann kaum Zweifel darüber bestehen, daß nur wenige unter seinen Gedichten Produkte einer solchen ganz zu sich selbst gekommenen dichterischen Einbildungskraft sind. Diejenigen aber, von denen das gelten darf, wird man zum Bestand der Lyrik unserer Zeit rechnen. Daß wir mit ihnen bekannt gemacht werden, ist allen Beteiligten zu danken.

Erlangen

Albert Arnold Scholl

EINE RÜSTUNG AUS BLUMEN

Yvan Goll: Der Mythos vom Durchbrochenen Felsen. Eine Dichtung. Französisch und deutsch. Übertragen von Claire Goll. 46 Seiten.

Yvan Goll: Pariser Georgika. Französisch und deutsch. Übertragen von Claire Goll. 58 Seiten. Beide Hermann Luchterhand Verlag, Berlin – Neuwied – Darmstadt. Je 4.80 DM

Yvan Goll ist bis zuletzt Romantiker geblieben. Er selbst hat sich zwar gegen das „Romantische“ verwahrt und sich – „Im

Banne des Expressionismus“ – zum „Überrealen“, „Unwirklichen“ bekannt. Aber was sind diese Worte anderes als neue Umschreibungen dessen, was schon die Romantiker suchten? Yvan Golls Romantik tritt in der Form seiner Zeit auf; er gehörte immer zur Avantgarde (auch das, streng genommen, ist ein romantischer Begriff); so war es nach dem „Überrealen“ des expressionistischen Jahrzehnts zunächst das Surreale und dann die Nüchternheit mineralogischer und geographischer Ausdrücke, aus denen seine Romantik erwuchs. Im Nachwort zur Dichtung vom „Durchbrochenen Felsen“, einer Felsklippe an der kanadischen Küste, bekennt er: „Der Dichter hat in seine Retorte zwei Teile Geologie und einen Teil Magie geworfen, um daraus die poetische Essenz zu gewinnen. So findet man in der Dichtung Zeilen reiner Mineralkunde: ‚Säurehaltiger Fels, der das Kristall einschließt‘, ist ein Satz, der einem Lehrbuch der Geologie entnommen sein könnte und der durch Hinzufügung des Wortes ‚der Freiheit‘ Dichtung wird. ‚Die Siderosenfelder‘ (Eisenkarbonat) und der ‚Hebräische Quarz‘ sind ebenfalls technische Ausdrücke. Aber der letztere wird zur Magie und zur Definition des Steins der Weisen in der Strophe: ‚Lies uns mit lauter Stimme den hebräischen Quarz‘ . . .“

Der nüchterne Fachausdruck erblüht, einmal verfremdet, zu höchster Romantik. Dabei hätte es dieses Selbst-Kommentars des Dichters gar nicht bedurft. Der Leser will selber drauf kommen, was gemeint ist. „Wer sich selbst kommentiert, begibt sich unter sein Niveau“, sagt Ernst Jünger. Yvan Golls Dichtung liegt wie ein offenes Buch vor uns. Seine mythische Sehnsucht nach dem Anbeginn der Zeit, seine Welttrunkenheit spricht unmittelbar zu unserem Herzen. Die Identität der Suche nach dem „Stein der Weisen“ mit unbewußten Vorgängen in der menschlichen Seele wird immer wieder deutlich: „Roche Sybille“, „Roche Lilith“, „Roche Androgyne . . .“

In manchem erinnert Yvan Golls Mythos an die Preislieder und an Anabasis von Saint-John Perse. Wie dieser ist Goll ein Rühmen-

der, wie dieser hat er ein universales Bewußtsein, in dem alles gegenwärtig ist, in dem eine Form an viele erinnert. Doch fehlt Goll der lange Atem. Saint-John Perse ist der Epiker unter den Lyrikern unserer Zeit. Auch wirkt, dies muß wohl eingestanden werden, Saint-John Perse trotz seiner weitausholenden Gebärden sprachlich dichter als Goll. Die Dichtung vom „Durchbrochenen Felsen“ wiederholt sich etwas und wirkt stellenweise zu direkt.

Zu größerer Verdichtung ist Yvan Goll in einigen Versen der „*Pariser Georgika*“ gekommen, so z. B. im „Bukolischen Kellergeschoß“, an dessen Wänden ein Wald von Champignons aufwächst. Ein verzaubertes Paris bietet sich in diesen Gedichten dar, wie Marc Chagall es gemalt hat. Da sind „Der Hahn“, die „Ackerbauern der Concorde“, der „Traumquai“, die „eherne Flöte“ des Eiffelturms, da ist „Paris ländlicher als weite Phloxgärten“. Die Verse, durchweg in freien Rhythmen geschrieben, zeichnen sich vor allem durch ihre starke Bildhaftigkeit aus. Sie sind von einzigartiger Zartheit in der modernen Dichtung, von einer letzten Zärtlichkeit gegen alles Lebendige, das sich unter den Augen des Dichters in ein einziges Blumenmeer verwandelt. Es ist die Zärtlichkeit eines Mannes, der gelitten und das Leiden überwunden hat:

Bildhauer du der eine Eiche schnitzte in Stein.

Eine Rüstung aus Blumen, mit dem Wappen der Freiheit geziert.

Yvan Goll, dem sein Pariser Exil zur endgültigen Heimat geworden war („... und ich, der ich lebe von Paris“), schrieb in den letzten Jahren französisch. Doch gab seine Lebensgefährtin Claire aus dem Nachlaß auch eine Reihe kurz vor dem Tode entstandener Gedichte heraus, die er in deutscher Sprache geschrieben hatte. Sie zeigen, daß sich seine Sprachkraft darin nicht erschöpft hat und wir Yvan Goll mit Recht für die deutsche Dichtung in Anspruch nehmen dürfen; ihn, dem wie so vielen seiner Generation ein anderes Deutschland die Heimat genommen hatte.

Die Übersetzungen von Claire Goll sind makellos. Man merkt ihnen nicht an, daß es Übersetzungen sind.

Wien

Wieland Schmied

NICHT FREI VON MANIER

Jean Cocteau: Tagebuch eines Unbekannten. Aus dem Französischen von Johannes Piron. Ullstein Verlag, Berlin 1957. 252 Seiten. 12,50 DM

„Was für ein komisches Buch! Es verspottet mich. Es wiederholt sich. Es stößt mich in alle Richtungen. Um sich in den Schwanz zu beißen, formt es einen Kreis, in den sich immer die gleichen Vokabeln einschreiben...“ Mit diesen Worten charakterisiert Cocteau selbst sein merkwürdiges „Tagebuch“, von dem sich der Leser manchmal nicht weniger als der Verfasser verspottet und in alle Richtungen gestoßen fühlt. Schon der Titel führt in die Irre: weder ist Cocteau ein Unbekannter, noch ist das Buch Tagebuch im strengen Sinn. Es ist nicht mehr als eine Sammlung von Aphorismen, tagebuchartigen Notizen, kleineren und größeren, stets recht sprunghaft durchgeführten Essays und kurzen Geschichten – eine für Cocteau typische Mischung. Die Titel der einzelnen Stücke sind dabei genauso irreführend wie der Titel des Ganzen: so ist etwa „Über relative Freiheit“ durchaus kein politischer oder philosophischer Artikel, sondern einer über Cocteaus Malen und Zeichnen. Von Manier hält sich dieses Tagebuch nun einmal nicht frei.

Warum spricht Cocteau, der uns so wohlbekannte, von sich als von einem Unbekannten? Er tut es doch nicht ausschließlich aus Liebe zur Paradoxie, er meint etwas damit. Das falsche Bild soll zerstört werden, das die anderen sich von ihm machen, die Legende, die auf der „Verschwörung des Lärms“ um den Künstler beruht. Cocteau hat sich freilich schon oft darüber beklagt, auch über die „Mythomanen“, die Jünger, die das Netz der Mythe um den Künstler weben, die auch am Zerwürfnis mit Gide

schuld gewesen seien. Der „unbekannte“ Cocteau ist ein in seinem wirklichen Wesen „unsichtbarer“, und eben diese „Unsichtbarkeit“ ist jene Vokabel, die hier immer wieder in den gleichen Kreis eingeschrieben wird. Jedoch ist es höchst bezeichnend, daß Cocteau unversehens bei ganz anderen Dingen ankommt als bei denen, um die es eigentlich gehen sollte; der Begriff des „Unsichtbaren“ wandelt nämlich ständig seinen Sinn. Zunächst wird er in Verbindung mit der Eleganz gebracht. Bei Cocteau heißt es einmal in „Le mystère laïc“, die Eleganz mache viel mehr als die Dunkelheit ein Werk unsichtbar. Im „Tagebuch“ scheint ihm die Unsichtbarkeit Voraussetzung für Eleganz zu sein: „Die Dichtung, die Eleganz an sich ist, vermag nicht sichtbar zu sein.“ Bald aber wird das Unsichtbare etwas ganz anderes, ein Phänomen, das Lorcas „Dämon“ nahesteht. Der Mensch, sagt Cocteau jetzt, beherberge eine Nacht, und der Künstler empfangen Befehle von ihr. Kunst besteht darin, diese Nacht an den Tag zu bringen, eine von Jahrhunderten angehäuften Nacht, nicht die des individuellen Unbewußten im Sinne Freuds (was nicht hindert, daß Psychoanalyse doch wieder in reichem Maß in das Buch gerät). Mit dieser Nacht hat das neu begriffene Unsichtbare zu tun, ja Cocteau setzt es ausdrücklich mit dem Unbewußten gleich, macht es zu einem handelnden Wesen wie den Dämon. Der Dichter ist Vehikel, Organ des Unsichtbaren. Wiederum lautet einer der Aphorismen: „Nur Gehilfen des Unbewußten sein.“

Ausgeführt ist nichts von dieser Kunstphilosophie. Sie bleibt in Andeutungen stecken, die immer da abbrechen, wo sie sich zur Theorie zusammenschließen sollten. Das gilt ebenso für ein zweites größeres Thema des Buches: Gedanken Cocteaus über Raum und Zeit als Illusion, über „groß“ und „klein“, über eine „Unendlichkeit ineinandergeschachtelter Endlichkeiten“. Vielleicht befänden wir uns auf der Parzelle einer Zellenexplosion in einem Atomsystem, vielleicht enthielten wir ganze

Systeme mit anderen Wesen, oder seien selbst in einem größeren System enthalten. Das erinnert sehr an Pascals Meditationen über den Menschen zwischen der Unendlichkeit des Großen und des Kleinen. Auch hier kommt Cocteau schließlich nicht mehr weiter und kann nur noch wünschen, andere Leute möchten sich weiter mit diesen Fragen befassen.

Aufhebung der Zeit: man denkt da an „Sang d'un poète“, wo an dem Fallen eines Schornsteins (in der letzten Szene genauso wie in der ersten) Zeitaufhebung demonstriert wurde. Natürlich hat man die Szene psychoanalytisch gedeutet, was Cocteau „verwirrt“ – eigentlich verwunderlich beim Verfasser der „Machine infernale“ mit dem Ödipusthema! Aber sehr bedeutsam ist es nun, wenn Cocteau sich mit den verschiedenen Deutungen seiner Filme einverstanden erklärt und viel daraus gelernt haben will; der Subjektivist erkennt die Objektivität des Kunstwerks an. Die eigenartige Machart des „Tagebuches“ bewirkt, daß einzelne zur besseren Kenntnis der geistigen Gestalt Cocteaus nützliche Bemerkungen dieser Art überall verstreut, gewissermaßen versteckt sind; auch Persönliches wie die Geschichte der Differenzen mit Mauriac Vater und Sohn, Maurice Sachs und Gide. Gewiß, gerade in solcher Komposition, im Versteckspiel, im Kreislauf, in der Offenheit nach allen Seiten bekundet sich Cocteau auch; er wird sichtbar auch da, wo er unsichtbar bleibt. Aber mehr als ein Nebenwerk ist mit dem 1952 geschriebenen „Tagebuch“ doch nicht entstanden.

Frankfurt a. Main

Helmut Olles

DER WEG NACH OBEN

John Braine: ... und nähme doch Schaden an seiner Seele. Roman. Aus dem Englischen von Herbert Schlüter. Alfred Scherz Verlag, Bern-Stuttgart-Wien 1957. 298 Seiten. 14.80 DM

In der Nachfolge Hemingways – der Himmel möge ihm vergeben – haben Hunderte von

jungen Schriftstellern eine literarische Standard-Welt entwickelt, die inzwischen so eingeführt ist, daß es eines Ketzerermutes bedarf, sie kritisch zu benennen. Es ist nämlich heute beinahe unmöglich, in einem Roman, den man auch international verbreitet sehen möchte, auf den Einheitsstypus des hemdsärmeligen, unwirsch-herzlichen, alkoholfesten, muskelstarken, geistreich-schlagfertigen Frauenlieblings zu verzichten, der an der schlechten Lebensordnung, an seiner eigenen Unvollkommenheit – und an den Frauen natürlich – so leidet, daß er sich gelegentlich bis zum Exzeß betrinken muß. Das zentrale Handlungsgebiet dieser Normliteratur ist die Liebe, allerdings, dem Materialismus der Zeit entsprechend, vor allem als körperliches Phänomen betrachtet, das früher, aus manchen, gewiß hinfällig gewordenen Gründen kein künstlerischer Gegenstand war. Mit ihm und den gleichlaufenden Formproblemen, die das Reflektierende, das gedankliche Miterleben, das Innengeschehen sagbar und sichtbar machen, kommt ein ganzes Arsenal von Schlafzimmerrequisiten in den Darstellungsreich. Man beschwört – das ist es doch wohl –, was man fürchtet; man macht namhaft, was man nicht zu fassen, zu bewältigen, zu beherrschen vermag; und man versucht kaum noch, den Vorgang zu sublimieren.

Diesem Schema folgt auch der junge Engländer John Braine – ein Fünfunddreißigjähriger ist in unserm jugendfressenden Jahrhundert ja jung –, und er folgt ihm sogar in einer beinahe erschreckenden Treue. Dennoch löst gerade sein Buch – mehr als ihm ähnliche – einige Nachdenklichkeit aus. Es kommt wohl näher an die Wirklichkeit, an eine Wirklichkeit jedenfalls heran. Es nährt sich weniger aus Wunsch- und Furchtbildern. Es analysiert zutreffender, auch den eigenen Empfindungsbereich, die Ego-Schicht der Geschehnisse.

Braine läßt einen erfolgreichen Mann seines Alters von sich selber erzählen, und zwar Ereignisse rekapitulierend, die zehn Jahre zurückliegen. Damals kommt der junge Held, der fast alle Eigenschaften des Stendhalschen

Julien Sorel hat, in die mittelgroße englische Stadt Warley als Kämmererbeamtler. Vom ersten Augenblick an beeindruckt ihn die Villen der Reichen tief, jener bestimmenden Industriellen-Kreise, die nicht nur auf den Höhen wohnen, sondern auch das „Oben, großgeschrieben“ darstellen. Er stammt aus kleinen, mittellosen Schichten der schmutzigen Stadt Dufton. Er war Sergeant bei der RAF und hat in der Gefangenschaft nicht an Fluchtplänen, sondern an seiner Fortbildung gearbeitet. Er weiß, daß er als Referent nie zu Geld kommen, nie zu den Oberen aufsteigen kann. Aber es gibt ein Mittel, die Liebe, seine Wirkung auf Frauen. Die Gelegenheit, „richtige“ Partnerinnen kennenzulernen, bietet das aus Amateuren gebildete Theater der Stadt. Er erlebt einige Affären mit starker, ehrlicher Beteiligung, wie er glaubt, verliert aber nie seinen Vorteil aus den Augen, und so endet denn – nach einem tragischen Intermezzo – auch alles nach Wunsch. Er entdeckt aber später, daß seine Ehe, sein Leben leer ist, daß er Schaden an seiner Seele nahm, um mit dem deutschen Titel zu reden.

Diese nicht sonderlich belangvolle Handlung in ihrer Folge von Liebes-, Eifersuchts- und Saufszenen läßt zum Schluß die Frage entstehen: Hat der junge Mann nicht eigentlich ganz richtig gehandelt? Jede andere Lebensform, die beengte nur noch gewisser, hätte ja doch zum gleichen Seelenschaden geführt. So hat er wenigstens Geld und Geltung gewonnen, Haus und Auto und eine schöne, junge Frau, die ihn liebt, er hat nicht als Lebensstümper Schiffbruch erlitten.

Beim Leser stellen sich indessen noch andere Fragen ein: Ist das, was wir Leben nennen, wirklich nur im Rausch erfüllt? Im Abenteuer? In der willkürlich heraufbeschworenen kreatürlichen Genugtuung? Sind solche Vorstellungen oder Erwartungen nicht vielmehr durch Krieg und Not und Gesetzesumkehrung entbundene Atavismen? Ist die Seele nur Schädigungen ausgesetzt, wenn sie in die bürokratischen und moralischen Dekorationen der immer gleichen Alltage und der gewiß nicht zum besten geordneten Gesell-

schaft tritt? Sind hier echte Alternativen? Sollte die Jugend nicht verantwortungsvoller und phantasievoller sein in der Begegnung mit den Gegebenheiten unserer zivilisierten Welt, die wir ja nun einmal nicht in Pampas und Urwälder zurückverwandeln können?

Obschon er pessimistisch und skeptisch gehalten ist, die reale Umwelt von ‚Mumien‘ bevölkert sieht und ihm die rätselvolle, ganz vom Körperlichen ausgelöste Liebe als einzige Lebensbetätigung gilt, bietet der Roman Anlaß, auf solche Gedanken zu kommen. Er bezieht auch, am Rande wenigstens, ein Gelände ins Blickfeld ein, das sonst als ästhetisch indiskutabel übergangen wird, die Beamtenarbeit etwa. Und das ist immerhin der Anerkennung wert. Die schriftstellerische Leistung des Autors in der Komposition, in der Sprache ist durchaus bemerkenswert. Er macht Stadt und Vorgänge bildhaft gegenwärtig und bringt die nicht übermäßig originellen Personen dem Leser in eine angenehm auf Distanz gehaltene Bekanntschaft. Die Übertragung Herbert Schlüters ist ausgezeichnet, nur der deutsche Titel mit seinem biblisch-christlichen Klang weckt falsche Assoziationen und trifft am Gemeinten (Originaltitel: Room at the Top) vorbei.

Berlin

Werner Wilk

NACH DEM ABENTEUER

Georges Govy: Bei Anbruch des dritten Tages. Roman. Aus dem Französischen von Albrecht Fabri. Karl Rauch Verlag, Düsseldorf 1957. 384 Seiten. 14.80 DM.

Äußerst seltsam: wie ein Buch, das unverhüllt apathisch ist, dennoch als Echo hoffnungsvoll nachwirken kann. Richard Stanley, Revolutionär und Abenteurer, englisch-russischer Staatsangehöriger, vom Autor her in Wirklichkeit aber französischer Intellektueller, linksgerichtet und heimatlos, etwas gelangweilt und etwas gereizt auch: Stanley erzählt, während er zwei Tage im Sperrgebiet zwischen Polen und Rußland

herumtreibt, seine Geschichte, die ihn früher einmal beunruhigt hatte und später abstieß. Was als nicht mehr haltbare Theorie längst abgeschüttelt ist, die aktiv revolutionäre Tat, ersetzt ein blindes Ausharren: „Es war ein namenloser Gesang des Entstehens und Vergehens.“

Die Etappen werden aufgezählt: in Ägypten, als Mitglied der Arbeiter- und Bauernbewegung, Kapitän eines Schiffes, dessen Mannschaft ihn über Bord wirft, später die Verhaftung und Ausweisung. „Einmal von uns getrennt“, sagen ihm jene, die ihn brauchen, aber nicht aufnehmen, „bist du verloren“; in Indien, wo ihn eine einflußreiche Frau liebt – „ihre Liebe und ihr Wille, inmitten des Elends der andern glücklich zu sein, haben etwas Rührendes für mich“ – wird er Leiter der Abteilung für das Gesundheitswesen. Neue Pleite! In England belustigt er das Hyde-Park-Publikum mit Reden über den Frieden, er benimmt sich Hermione, der jungen Frau seines Onkels gegenüber, als Liebhaber, geht, um eine Sonderprämie einzukassieren, als Antreiber auf einen Bauplatz (mit Hermione nach Amerika fahren!), sagt: „Offenbar doch liegt mir alles daran, mit meinen Mitmenschen in Frieden zu leben . . .“ In Wirklichkeit geht Stanley an all dem ohne Trauer vorbei, der Übergang, das Weggeschleudertwerden erfolgt ohne Kommentar. Sein Ich steht nicht in der Welt, aber auch nicht eindeutig gegen sie; Jäger und Wild, aber doch eher vorwärtsgetrieben als anvisierend, bleibt er mehr Zielscheibe als Pfeil. So noch in Spanien, beim neuen Zusammentreffen mit seinem revolutionären Genossen Vladès, dem einzig wirklich Vertrauten, der ihm sagen wird: es gibt gar keine Probleme, es gibt nur den Menschen. Als Konsul treibt Stanley Spitzeldienst im Auftrag der Engländer und für seine republikanischen Freunde. Sterbend, sagt ihm Vladès: „Geh nach Rußland . . .“

So nacherzählt, ist es reine Kolportage. Was nicht anders sein kann. Kein tragisches, wortgebärendes, wortüberschwengliches Gefühl der Leere wird beschworen, auch keine

Empörung, die im Namen einer bestimmten Erwartung geschieht, sondern klare, reine Indifferenz. Die Pleite ist mit zupackender Intensität dargestellt, sie spiegelt sich im Sich-treiben-Lassen, darin auch, daß die Handlung vor allem die Aufgabe hat, die Absenz von etwas zu zeigen. Letzte, noch entscheidende Dimension ist die Sehnsucht. Das nun ist dargestellt in einer unaufdringlichen Schlichtheit, die spürbar macht, daß der vom Autor gehaltene Standort stimmt. Angreifen allerdings läßt er sich, vor allem, wenn man die Figuren auf die deutsche Situation projizieren möchte. Denn ob der Leser hier akzeptieren wird, daß trotz des aktuellen Rahmens die politische Teilnahme in eine vage, verschwommene Ferne gerückt ist? – Die von Albrecht Fabri besorgte Übersetzung jedenfalls ist trefflich; sie distanzieren das Geschehen noch ein wenig stärker, wo schon der Autor Distanz setzt.

Stumm, die Verwandlung erwartend, treibt Stanley am dritten Morgen auf dem Fluß, zwischen polnischem und russischem Gebiet. Nicht die Freiheit erwartet er. Dies verlangte Widerstand. Sein Widerstand ist verborgener: er hängt am Bilde Rußlands, für ihn das Bild des Verlorenen schlechthin. Damit tritt er offenbar in die Nähe von Malraux, dem es im Aufbäumen des Abenteurers immer auch um die Bewältigung des Möglichen, des Daseins ging („*La lutte avec l'Ange*“). Es geht darum, standzuhalten.

Bern

Urs Jaeggi

INTELLEKT UND HERZ

Willy Haas: *Die Literarische Welt*. Lebenserinnerungen. Paul List Verlag, München 1957. 290 Seiten. 15.80 DM

Das geistige Leben der zwanziger Jahre ist bei fast allen Völkern Europas zur Sage von einer goldenen Dekade geworden. Berlin aber war ein Brennpunkt darin. Allenfalls noch vergleichbar mit Paris, doch oft es überstrahlend. Diese besondere und unwiederholbare Konstellation hatte mehrere Gründe. Der wesentliche war die glückliche

Verschmelzung deutschen und jüdischen Geistes in dieser Stadt. Nie zuvor bei uns und kaum jemals anderswo haben kritischer Intellekt, schöpferische Begabung und die wache Intensität einer Weltstadt, einander anregend und sich gegenseitig steigernd, ähnlich günstige Bedingungen für die Entfaltung von Kultur geschaffen. Ein Buch, das uns – beglückend und schmerzlich – ins Gedächtnis ruft, was an Energie vertan, an Talenten verschüttet wurde, ist der Lebensrückblick von *Willy Haas*, dem er den Titel der einst von ihm herausgegebenen Zeitschrift „*Die Literarische Welt*“ gegeben hat.

Wie die meisten, die zum Glanz Berlins in jener Epoche beitrugen, kam er von draußen. Der Ort seiner frühen Erfahrungen und Jugendfreundschaften ist Prag in der Endphase seiner Zugehörigkeit zur Donaumonarchie. Aus slawischem, deutschem und jüdischem Wesen bildete sich das „Corpus Mysticum“ der alten Moldaustadt – ihre Skepsis, ihre Weltoffenheit, ihre Melancholie. Schon in der Gymnasiastenzzeit kommt Haas mit Werfel und Kafka in Berührung, und so kann er aus intimer Kenntnis der Umweltatmosphäre sich das Recht nehmen, auszusprechen, daß Kafkas Thematik und sein Stil eigentlich nur aus der Sicht der Mitlebenden im Prag der neunziger Jahre ganz verstanden werden könnten. Vieles an den späteren Verallgemeinerungen seines Weltbildes geht auf das Konto einer geschäftig betriebenen Fehl-Interpretation. Auch in anderen Fällen schraubt Haas manche überhitzten Meinungen zurück. Solchen Mut zu selbständigem – unpopulärem – Urteil beweist er etwa in der Kritik der politischen Ahnungslosigkeit des von ihm innig verehrten und bewunderten Hofmannsthal. Schärfere noch und unnachsichtiger bei der Korrektur des Bildes von Karl Kraus, an dem er die demiurgischen Züge hervorhebt, dessen nahezu sadistische Lust an der spielerischen Zerstörung fremder geistiger Existenzen. Achtung und Verehrung machen Willy Haas nicht blind für Mängel und Schwächen bedeutender Zeitgenossen. Die-

ser Nonkonformismus der Wertung tritt noch einmal hervor am Beispiel Claudels, den er in Prag und dann in Hellerau bei Hegner und Dalcroze kennenlernte: „Der Glaube dieses obersten katholischen Dichters meiner Zeit war mehr römisch als christlich: unter allen Lehren Christi hatte dieser Hasser und Eiferer sich die christliche Liebe am allerwenigsten angeeignet.“

In die deutsche Literatur des Expressionismus kam er mitten hinein, als er mit Werfel und Hasenclever in Leipzig zusammen lebte und dort eine Zeitlang Lektor bei Kurt Wolff war. Seine Gabe ist das kritische Vermögen. Er wetteifert nicht mit den Romanicis, Lyrikern und Dramatikern, die seinen täglichen Umgang bilden. „Ich wollte kein Dichter sein, kein Dramatiker. Ich wollte genau das werden, was ich geworden bin.“ Hier spricht der Mensch Willy Haas den Kern seines Wesens aus: die bescheidene Festigkeit seines Ich-Bewußtseins, die maßvolle Ruhe seiner Natur im Erkennen seiner Gaben und seiner Grenzen. Die Erfüllung seiner Fähigkeiten findet er in Berlin – nicht sogleich in der Literatur oder beim Theater, sondern beim Film, wo er als Kritiker und Drehbuchverfasser (u. a. des ersten Garbo-Films) die letzten Stummfilm-Jahre in allen Einzelheiten miterlebt. 1925 erschien dann die erste Nummer der Wochenzeitung, die – den Aspekt dieses reichen Lebens vielleicht allzusehr auf seinen Brennpunkt verengend – auch dem Buche den Namen gab. Ernst Rowohlt hatte die sehr zaghaft beginnende Gründung angeregt, Egon Erwin Kisch, der „rasende Reporter“, den Titel vorgeschlagen. Aber bald schon war sie allein die Sache dieses einen Mannes, Willy Haas, der sie zur Arena des Neuen, zur Tribüne der Diskussion, zum Einfallstor für die Literaturen fremder Völker machte. Hier erfuhr der deutsche Leser erstmals Namen wie Joyce, Eliot, Kafka, St. John Perse. Shaw schrieb neben Cocteau, Hesse neben Brecht, Jünger auf einer Seite mit Wassermann. Walter Benjamin, Ernst Robert Curtius waren ständige Mitarbeiter. Acht Jahre hindurch war das Blatt Woche für Woche Schauplatz

des sich immer stärker radikalisierenden intellektuellen Lebens. – Nach dem Reichstagsbrand war es Zeit für den Herausgeber, eine neue Basis zu suchen. Beschlagnahme und Lager drohten, denn – und das wußten auch die Machthaber –: „aus einem Abonnenten der ‚Literarischen Welt‘ war niemals ein richtiger Nationalsozialist zu machen“. So verkaufte Willy Haas die Rechte.

Der Vierzigjährige mußte neu beginnen. Noch blieb ihm die Heimkehr in die Stadt seiner Jugend offen. Doch das Prag von 1910 war versunken. Nach dem Tode Masaryks war es nur noch eine Frage der Zeit, bis auch hier kein Bleiben mehr für ihn sein konnte. Die Entscheidung, in Indien Zuflucht zu suchen, gehört zu der „geheimen Konsequenz“ seines Lebensplanes, die der sich Erinnernde dankbar hervorhebt. Unsägliche Schwierigkeiten lagen noch vor ihm: die Visa-Beschaffung, die Arbeitserlaubnis, das Sich-Zurechtfinden in der gänzlich fremden Umwelt. Acht Jahre Aufenthalt haben in diesem Manne, der so ganz europäischem Geiste verschworen gewesen, eine tiefe und nicht mehr auszulöschende Liebe zu dem Volk und dem Lande entstehen lassen, das ihm in der Zeit unmittelbarer Lebensbedrohung Gastfreundschaft und Schutz geboten. So gehört mit Recht ein großer und wichtiger Teil dieses Buches der Beschäftigung mit dem Geist und dem Mythos Indiens. Es sind Kapitel der Achtung und des Dankes.

Doch der Schreibende wird immer den geheimen Zug verspüren, zurückzukehren in den Raum seiner Sprache; und so konnte die nächste Etappe dieses von wachster Anteilnahme bewegten Lebens nirgendwo anders hinführen als in das Nachkriegsdeutschland der späten vierziger Jahre. Das Wiedersehen mit den wenigen noch überlebenden Freunden ist wohl von Trauer überschattet, doch nicht von Bitternis vergällt. Das durch den Krieg und den Abstand der Jahre Verwandelte wird übergänzt, doch nicht verwischt von der Gemeinsamkeit einstiger Erlebnisse. Nicht als Richter von Schuld und Bewährung der anderen in dunklen Zeiten ist Willy

Haas zurückgekommen. Er hatte sich einst nicht zum Papst der Literatur aufgeworfen und tat es auch nun nicht. In seinem Buch verteilt er keine Zensuren und bricht keine Stäbe. Er sagt seine wohlüberlegte und durch Schicksal und Leistung erhärtete Meinung: mehr nicht. Nirgends wird der Anspruch auf absolute Wertungen erhoben. Unprätentiös, ja plaudernd wie im Freundeskreis erzählt er dies Schicksal, das in vielem exemplarisch für seine Generation und seinen Beruf ist. Doch so, wie es dann verlief, war es wieder nur in dem einen besonderen Falle von Willy Haas möglich. Es ist das Dokument eines weiten und nun schon weisen Geistes, der über Verwirrungen lächeln gelernt hat, der so schreibt, daß man spürt: er ist dem Leben stärker als der Theorie verbunden. Die Menschen und Ereignisse, denen er ein aufmerksamer und um Verständnis bemühter Zeitgenosse war, hat er – auch als Kritiker – nicht nur mit dem Intellekt, mehr noch mit dem Herzen wahrgenommen. So wird man dieses Buch liebenlernen, allein wegen des Mannes, der es schrieb.

Stuttgart

Karl Schwedhelm

ROMAN EINES MORALISTEN

Werner Wilk: Wunder werfen Schatten. Roman. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1958. 303 Seiten. 10.80 DM

Im buchkritischen Teil dieser Nummer finden unsere Leser eine Rezension Werner Wilks, welche den Roman eines jungen Engländers zum Gegenstand hat. In ihr wird zu einer gewissen Literatur in der Nachfolge Hemingways kritisch Stellung genommen: einer Literatur, die, wie der Rezensent ausführt, zum Hauptthema die Liebe hat, und zwar den körperlichen Aspekt der Liebe.

Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Zuwendung zum Körperlichen, die zumeist natürlich gekoppelt ist mit einer weitgehenden Reduktion des intellektuellen und moralischen, „Überbaus“, durch den Hinweis auf den Materialismus der Zeit zureichend zu

erklären ist – es scheinen uns da auch recht komplexe künstlerische Formprobleme mit im Spiele zu sein. Auch wäre wohl zu bedenken, ob dieser „Hemingway-Stil“, der vorzugsweise sich der körperlichen, „Zeichen“ zur Darstellung von Mensch und Welt bedient, nicht auch in Zusammenhang zu sehen ist mit dem anderen, mehr positivistisch bestimmten Wirklichkeitsbegriff der Angelsachsen (und darum auf unsere Verhältnisse nicht direkt übertragbar!), während der deutsche Roman, generell und darum recht ungefähr gesprochen, eher eine idealistische Deutung des Wirklichen verrät.

Wäre diese Auffassung halbwegs vertretbar, dürfte der neue Roman Werner Wilks (von dem zuletzt die Novelle „Der Verrat“ erschienen ist) unter diesem Gesichtspunkt als typisch deutsch anzusprechen sein. Denn Motor des Geschehens, eigentlicher Nerv des Erzählens ist hier nicht der Leib, und nicht unter seiner Optik wird hier Welt zur Sichtbarkeit gebracht, sondern das Bewußtsein, das Gewissen: was ist und was geschieht, ist für den Erzähler relevant in erster Linie unter diesem Aspekt, oder, genauer: darstellenswert ist vor allem die moralische Situation des Menschen und deren Dialektik. Unter dieser Voraussetzung, die ebenso sehr den Charakter einer Hypothese wie eines moralischen Postulats hat – ich zeige dir, Leser, daß das Gewissen etwas Wirkliches und Bestimmendes ist und sein sollte! –, wird hier erzählt.

Damit ist gesagt, daß der Held dieses Romans bzw. der Autor oft ein wenig zu früh, ein wenig zu ausschließlich mit Fragen des Gewissens, der Schuld, der Verantwortung befaßt ist – das Leben in seiner Dumpfheit, das pure Vorhandensein der Dinge wird etwas überrundet: was nicht unmittelbaren Bezug auf die moralische Fabel hat, wird kaum präsent. Doch wenn dies ein möglicher Einwand ist, so muß doch auch gleich hinzugefügt werden, daß Werner Wilk die Geschichte seines Helden vorzüglich zu erzählen versteht. Mit Sympathie und mit Spannung verfolgen wir den Weg dieses Martin Zünderer, der nach zwanzig Jahren wieder

nach Deutschland zurückgekehrt ist, in erster Linie deshalb, weil ihn eine alte Schuld beunruhigt. Damals, im Jahre 1933, hatte der von der Staatspolizei Verfolgte einen Fund nicht abgeliefert: eine Brieftasche, die ein ihm unbekannter Gast in einem Weinlokal verloren hatte. Die beträchtliche Geldsumme und der Paß darin hatten es dem damaligen Kunststudenten ermöglicht, ins Ausland zu fliehen. Ein Geschenk des Himmels, ein Wunder – oder ganz einfach eine Fundunterschlagung? Der Zurückgekehrte, inzwischen ein gesuchter Karikaturist, sucht den Mann auf und muß entdecken, daß für diesen und auch dessen Sohn der Verlust die übelsten Folgen gehabt hat: die Kehrseite des „Wunders“, sein dunkler, nächtlicher Aspekt.

Klug, in einer Folge gut gebauter Szenen stellt nun Werner Wilk dar, wie der Held bei dem Versuch, seine Schuld wiedergutzumachen, an eine unüberwindliche Grenze stößt; wie er erfährt und anerkennen muß, daß man in bestimmten Situationen mit moralischem Rigorismus allein nicht auskommt, ja daß mit solchem Rigorismus selbst wieder gegen moralische Verpflichtungen verstoßen wird. Am Ende steht die Einsicht, daß es eine zweite Wahrheit, die des Wirklichen, gibt und daß man ihr sich nicht entziehen darf. Und als er sich zu ihr durchgerungen hat, darf auch Netti, die als Frau von Anfang an für diese Wahrheit des Wirklichen gegen die abstrakte Forderung des Mannes plädiert hat, nach vorausgegangenem Zerwürfnis wieder an die Seite des Helden treten – der Weg in ein gemeinsames Leben kann nun beschritten werden.

Sympathisch wie sein Held (nur möchte man zuweilen nach dessen Bösem fragen) ist auch die Erzählhaltung des Autors. Gut, wie er dann und wann sein Erzählen selber mit in die Geschichte hineinnimmt, das Geschehen dadurch vom Leser etwas abrückt und in ihm das Bewußtsein, einen Roman zu lesen, wachhält, ihm zugleich damit aber auch die für die eigene Auseinandersetzung mit dem Problem erforderliche Distanz gewährt. In formalen Zügen dieser Art tritt das Mora-

lische des Inhalts als feine Moralität des Erzählens auf, die den Leser dieses übrigens sehr diszipliniert geschriebenen Romans zu gewinnen weiß.

Berlin

Rudolf Hartung

IM AFRIKANISCHEN LICHT

Albert Camus: Heimkehr nach Tipasa. Aus dem Französischen von Monique Lang. Im Verlag der Arche, Zürich 1957. 154 Seiten. 7.80 DM

Der erste Teil dieser Essays – sein Titel lautet „Minotaurus“ – ist 1939 entstanden, ein knappes Jahrzehnt vor der „Pest“, beinahe anderthalb Jahrzehnte vor dem „Homme révolté“. Ein früher Camus also und dennoch kein unwichtiger. Es ist der Reiz, ja man möchte sagen: der Sinn solcher Frühwerke, daß sie uns einen Autor in der Substanz erkennen lassen, noch ehe denkerische Qual und die Verpflichtungen des Ruhms ihm die Runen echter oder auch angemaßter Bedeutsamkeit aufgeprägt haben. Der Camus, der uns hier entgegentritt, ist noch ganz der idealische Jüngling, den wir zuweilen auch später noch hinter den extremen Gebärden des arrivierten Essayisten und Erzählers spüren. Hier – in diesen kleinen, seiner algerischen Heimat gewidmeten Aufsätzen – wird deutlich, wie sehr Camus' Extremismus einem leidenschaftlichen Wunsch nach Reinheit entspringt, die zu wahren unter den herrschenden Weltverhältnissen immer schwieriger wird. Oran, das wir seither unter ganz anderen Aspekten zu sehen gewohnt sind, war damals für Camus ein solcher Ort der Reinheit und ist es wohl auch heute noch. Denn, so heißt es in einer Vorbemerkung, die Schönheiten, die diese Essays rühmen, seien – trotz allem – eifersüchtig bewahrt worden.

Für Camus, der die Mythen, nicht aber die Geschichte liebt („Die Geschichte ist unfruchtbarer Boden, wo kein Heidekraut wächst“), ist Oran schöner als Paris, Florenz, Wien oder Amsterdam, weil es noch nicht vor lauter Geschichte und Vergangenheit

dumpfig geworden ist, weil es noch kein Museum mit sich schleppt. In allem Trubel des Gegenwärtigen – Camus schildert ihn mit viel liebevoller Ironie – herrscht dort die Stille der Geschichtslosigkeit, die sich stärker zeigt als der Lärm des Augenblicks. Es ist eine Stätte ohne Tradition und ohne Erinnerungen, ohne die trüben Verlockungen der Poesie und der Seele – eine Stätte, wo unter dem Diktat eines „mineralharten“ Himmels „Herz und Geist niemals von sich selbst noch von dem einzig Wichtigen, dem Menschen, abgelenkt werden“. Länder der Unschuld, Inseln der Stille inmitten des Getöses der Welt – wir sollen sie aufsuchen, nicht um uns vom Menschen abzuwenden, sondern um seiner recht habhaft zu werden: „Will man die Welt verstehen, muß man sich manchmal von ihr abwenden; um den Menschen besser zu dienen, muß man sie zeitweise fernhalten.“ Dieser Schrei nach der Wüste oder – wenn man so will – nach der Klosterzelle klingt dem Leser des späteren Camus, namentlich seines jüngsten Werkes „*La Chute*“, nicht ganz unvertraut. Um so aufschlußreicher ist es, solche Sätze – noch unchiffriert – in einer Schrift des Sechszwanzigjährigen anzutreffen.

In den folgenden Aufsätzen (1940-53) wird der Hymniker Camus mehr und mehr zum Denker. Aus dem Lobgesang auf die Heimat erwächst seine Philosophie. Nur der Berufene ist den Offenbarungen des afrikanischen Lichts gewachsen, das für Camus immer die Wahrheit bedeuten wird, eine Wahrheit freilich, die blendet und daher dem Rätsel verwandt ist. Man hat Camus' Sonnenjüngerschaft und seine vorgebliche Prophetie des Absurden als einen Widerspruch hinstellen wollen. Camus wehrt sich dagegen: eben jenes Sonnenlicht sei es gewesen, das ihm die Welt zu „einer dunklen Verblendung gerinnen ließ“. So sei die Idee des Absurden über ihn gekommen, ohne daß er sich je zu ihrem Verkünder gemacht hätte. Denn über eine Idee nachdenken und sich mit ihr identifizieren sei zweierlei. Das Absurde – und hier weist der Autor mit großer Eindringlichkeit die landläufigen Mißdeutungen und

Verdächtigungen seines Werkes zurück – sei für ihn immer nur ein Ausgangspunkt gewesen, nie Ziel oder Anlaß zu Resignation: „Im schwärzesten Nihilismus unserer Zeit suchte ich nur Gründe, ihn zu überwinden. Übrigens nicht aus Tugend, noch aus einer seltenen Seelengröße heraus, sondern aus instinktiver Treue zu jenem Licht, in dem ich geboren wurde und in welchem seit Jahrtausenden die Menschen gelernt haben, das Leben zu bejahen bis in seine Leiden hinein.“

Von der anmutig hingetupften Autobiographie erhebt das kleine Buch sich so zu beinahe feierlicher Selbsterklärung. Zum Schluß zitiert der Dichter als mythischen Kronzeugen Prometheus, den großen Rebell und Freiheitsbringer, der, kehrte er heute wieder, von einer knechtseligen Menschheit selber an den Felsen geschmiedet würde. Prometheus ist eine der Camusschen Lieblingsfiguren, ein mythisches Leitbild, das immer wieder von uns gelebt werden will: nicht so sehr, weil er gegen die Götter revoltierte, sondern wegen seiner geduldigen Beharrlichkeit, wegen seines ruhigen Glaubens an den Menschen, den er sich „inmitten von Blitzen und göttlichem Donner“ bewahrte.

Berlin

Günter Blöcker

DAS LEBEN VICTOR HUGOS

André Maurois: *Olympio – Victor Hugo*. Aus dem Französischen von Walter Fabian. Claassen Verlag, Hamburg 1957. 458 Seiten. 19.80 DM

Nicht wenige Franzosen leiden etwas darunter, daß ihr größter Dichter Victor Hugo heißt. Aber es scheint nicht mehr zu ändern zu sein, nicht einmal die zornigen Proteste der Surrealisten vor 30 Jahren konnten einem Ruhm etwas anhaben, der fest gegründet ist wie die Vendôme-Säule oder der Eiffelturm. Ja, Victor Hugo ist noch mehr als ein Monument, er ist so etwas wie eine nationale Institution geworden. Ganz zweifellos war er ein Genie, das größte und viel-

leicht das letzte jener rhetorischen Poetik, die sich in der französischen Romantik freisang wie nie vorher. Baudelaire, Mallarmé, ja selbst noch Valéry haben bekannt, wie unmöglich es war, dieser berausenden Wort- und Bilderflut zu widerstehen – sie ließen es sich dann allerdings anlegen sein, alles aus ihrer Lyrik zu tilgen, was nach Rhetorik schmecken könnte. Sie haben es freilich auch ganz bewußt mit einem Verzicht auf Popularität bezahlt, zu dem sich Hugo keinesfalls verstanden hätte – zwei Millionen Franzosen standen 1885 Spalier, als er drei- und achtzigjährig im Panthéon beigesetzt wurde, selbst die Gaslaternen waren mit Flor umkleidet. Denn dieser Glückliche war auch zum Heros der Dritten Republik und jeder folgenden geworden, weil er als Verbannter auf der Kanalinsel Guernsey einen achtzehnjährigen Krieg gegen den verhaßten dritten Napoleon geführt hatte.

André Maurois, Mitglied der „Unsterblichen“ und Biograph von Rang (Byron, Shelley, Disraeli, George Sand, Marcel Proust), weiß natürlich ganz genau, daß selbst die freimütigsten Enthüllungen nicht den traditionellen Respekt vor Hugo beeinträchtigen dürften. Außerdem sind in dem beneidenswert vorurteilsfreien Frankreich Enthüllungen fast nie gefährlich, wenn es sich um die „Vie amoureuse“ einer Berühmtheit handelt. Daß dieser Sänger des kindergesegneten Familienlebens die Frauen nahezu wahllos vernaschte, die ihm über den Weg liefen, ergab sich aus den pedantisch geführten Tagebüchern; es war ein schwindelerregender Konsum, der sich im Alter eher noch steigerte, auch blühte damals ein Typ von Celebritätsodalischen, die es dem Meister denkbar leicht machten. Madame Victor Hugo, eine etwas kühle Natur, litt nicht sonderlich darunter, um so mehr aber jene Juliette Drouet, die durch fünfzig Jahre so etwas wie die Gattin zur linken Hand war. Dieser Frau, von der ein gutes Dutzend der schönsten Liebesbriefe des an diesem Genre wahrlich nicht armen Frankreich stammen, setzt Maurois ein feines und zartes Denkmal.

Sieht man von dem recht gediegenen historischen Anschauungsunterricht ab, den dieses Leben durch fast ein ganzes Jahrhundert gibt, so bleibt als besondere Offenbarung für deutsche Leser der Einblick in eine literarische Nation – denn nur in einer solchen war das Phänomen Hugo überhaupt möglich. In Deutschland kennt man fast nur die Romane Hugos und beinahe nichts von seiner Lyrik, auf der sein Ruhm in erster Linie beruht. Wenig ist von ihr übersetzt worden, aber wohl nicht deswegen, wie der Übersetzer bemerkt, weil sie „nur sehr schwer ins Deutsche zu übertragen“ ist, sondern weil sie bei der Übertragung gerade ins Deutsche fast allen rhetorischen Glanz verliert. So seltsam es sich auch anhört – es ist leichter, Baudelaire und besonders Verlaine zu übersetzen als die gigantisch hinrollenden Strophen Hugos. Gerade dieses Charakteristikum, das für uns ein nahezu unüberschreitbares Hemmnis bedeutet, machte ihn zum Erzpoeten Frankreichs – es kommt da drüben noch heute nur schwer jemand durchs Baccalaureat, der nicht Hugo deklamieren kann. Die Romane sind veraltet – auch in Frankreich, die einst so berühmten Dramen sind unaufführbar geworden, aber die reichlich zehn Bände Gedichte werden von einer Generation zur nächsten gereicht.

So also hat sich André Maurois der Aufgabe, ein neues Vademecum der Institution Victor Hugo zu schreiben, nicht nur mit sehr anerkennenswerter Gewandtheit entledigt, sondern man kann bei ihm auch nachlesen, wie beneidenswert anfällig ein Volk für Literatur sein muß, das in dieser Region selbst Diktatoren und Tyrannen erträgt.

Berlin

Walter Lennig

BRIEFE AUS SECHS JAHRHUNDERTEN

Das Buch deutscher Briefe.

Hg. v. Walter Heynen. Insel-Verlag, Wiesbaden 1957. 974 Seiten. 22.- DM

Jede Sammlung deutscher Briefe wird zuallermeist von Neigung und Vorliebe des

Herausgebers bestimmt sein. Denn eine eigentliche Briefliteratur, wie sie in Frankreich die Madame de Sévigné mustergültig vertritt, wie sie in England durch die ganz andere Verschränkung des Öffentlichen mit dem Privaten – man denke an die Briefe von Disraeli – gewährleistet ist, gibt es bei uns nicht. Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller ist ein geistiges Denkmal, das der gesellschaftlichen Atmosphäre, in die sonst die Briefliteratur eingetaucht ist, ganz entraten kann. Eine so geniale Briefschreiberin wie Caroline Schlegel steht ziemlich einzig da. Heinrich von Kleists moralische Anweisungen und verzweifelte Aufschreie – „wenn man Tränen schreiben könnte“ – haben gewissermaßen keinen Partner. Ähnliches wäre aber auch von Nietzsche, von Barlach, von Gottfried Benn zu sagen. „Das Buch deutscher Briefe“, als dessen Herausgeber *Walter Heynen* zeichnet, ist jedoch keine Sammlung von epistolographischen Glanzstücken, womit der fehlende literarische Charakter des deutschen Briefs etwa ausgeglichen werden könnte, sondern es gewinnt seine Einheit durch den geschichtlichen Zusammenhang. Nicht was der Brief an sich bedeutet, sondern was er über die Geschichte aussagt, stand für den Herausgeber im Vordergrund. Der Faden äußerer und innerer Geschichte – das heißt kommentierender oder schildernder Stellungnahme zu weithin sichtbaren Ereignissen einerseits und selbstcharakterisierender Auslegung des eigenen Wollens und Schaffens andererseits, hält diese Briefe aus rund sechs Jahrhunderten zusammen. Dabei wird vor allem deutlich, wie dem deutschen Künstler und Erfinder Geschichte als Schicksal und geistiges Prinzip in immer abgewandelter Form den Maßstab liefert. Auch gegensätzliche Erscheinungen – wie Kleist und Goethe, wie Hegel und Hölderlin – kommen darin überein, daß sie nach der Spitze einer Pyramide streben, deren Basis geschichtlich gegeben ist. Kleist will die Antike und Shakespeare übertürmen. Nietzsche will die Lücke ausfüllen, die im deutschen Stil offengeblieben ist. Stifter will

den Humanitätsgedanken in die konkrete Volksgeschichte heimführen. Angesichts der hereinbrechenden Barbarei reflektiert selbst noch Gottfried Benn auf die bewegte Mitte Europas, wo sich einmal die künftige Gestalt abendländischer Geschichte ereignen mag.

Insofern ist der äußere Leitfaden, an den sich der Herausgeber bei seinem Gang durch die Jahrhunderte hält, auch innerlich gerechtfertigt. Er läßt die Gipfel miteinander korrespondieren. Er ersetzt die intime Kontinuität des Briefwechsels durch die Kontinuität geschichtlichen Ablaufs. In Form knapper Vorbemerkungen wird die epochale Bedeutung des einzelnen Briefschreibers sichtbar gemacht. Nicht wenige der Briefe handeln von Erfindungen, namentlich die aus dem 19. Jahrhundert. Helmholtz beschreibt seinen Augenspiegel, Benz seinen Motorwagen. Nachtigall schildert seine Expedition in das Hochland von Tibet, und Peters legt das Mandat über die deutschen Schutzgebiete Bismarck ans Herz.

In dieser Gipfelloft kommt die lebendige Atmosphäre des Briefs nicht selten abhanden. So ist bezeichnenderweise keiner der Freundes-Briefe zwischen Friedrich Schlegel und Novalis aufgenommen worden. Und so wertvoll die Deutung sein mag, die Hofmannsthal von seiner „Ariadne“ in dem Brief an Richard Strauß gibt, es wäre uns ein intimerer Brief aus seiner Feder an dieser Stelle lieber gewesen. Oder warum ist Matthias Claudius nur mit dem reichlich konventionellen Brief an den Prinzen Friedrich von Dänemark vertreten, warum hat keiner der „Reisebriefe“ von Felix Mendelssohn-Bartholdy Aufnahme gefunden?

Der Herausgeber wird darauf erwidern können, daß er bemüht gewesen sei, den inneren Charakter des Briefs durch das äußere Ereignis zu kontrapunktieren und ihn so historisch gleichsam ins Recht zu setzen. In gewissen Fällen – wenn das äußere Geschehen dem Briefschreiber sozusagen die Feder führt – ist dieses Prinzip gewiß richtig. Manchmal kommt aber auch der Brief als die Form intimer Mitteilung – und das ist gerade seine deutsche Form – dabei zu kurz.

Es erübrigt sich zu betonen, daß wir trotz dieser kritischen Einwände „Das Buch deutscher Briefe“ mit dem größten Dank in Empfang nehmen.
Söcking/Obb.

Karl August Horst

INNERE GESCHICHTE EUROPAS

Friedrich Heer: Quellgrund dieser Zeit. Historische Aufsätze. Johannes Verlag, Einsiedeln 1956. 263 Seiten. 14.80 DM.

Ders.: Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand. Grundfragen europäischer und christlicher Einigung. Max Niehans Verlag, Zürich 1956. 185 Seiten. 9.50 DM

Seit Friedrich Heer mit seinem Werk „*Aufgang Europas*“ (1949) hervorgetreten ist, steht er zwischen der Parteien Haß und Gunst, zwischen Ablehnung (Ganshof) und Anerkennung (Heimpel), ein Schicksal, das den beiden späteren umfangreichen Arbeiten („*Die Tragödie des Heiligen Reiches*“, 1952, und „*Europäische Geistesgeschichte*“, 1953) in gleichem Maße widerfuhr. Inzwischen hat der Autor, teilweise weit verstreut, weitere Arbeiten und Essays veröffentlicht, von denen in den beiden hier angezeigten Bänden einige gesammelt vorliegen. Ein Vergleich zwischen ihnen und den großen Arbeiten läßt die Wendung Heers zu Problemen des Gegenwärtigen und Aktuellen, zumindest als Ausgangspunkt seiner Überlegungen, erkennen. Dennoch verleugnet sich der Mediävist nicht; diese kleinen Arbeiten zeichnet aus, was schon in der „Europäischen Geistesgeschichte“ deutlich wurde: das Gründen auf dem Wissen um das geschichtliche Werden des europäischen Raumes und seiner Völker. Um diese zeitlich wie geographisch weitgedehnten Bereiche zu erfassen, geht der immens belesene Verfasser teilweise neue Wege der Deutung. Die überschauende Weise geschichtlichen Nachdenkens ergibt sich aus den beklemmenden, zwingenden Fragen, wie es mit der politischen Erfahrung unserer Zeit aufbricht; durch die rückwärtsgewandte soziologisierende Betrachtung und durch den Abstieg

bis an den „Quellgrund“ werden untergründig-schwelende oder offen-mitreisende Probleme zu klären versucht. Heer versteht – schier unerschöpflich scheint ihm das Material bereitzustehen – durch Assoziationen weit voneinander getrennter Ereignisse oder Kombinationen einst „moderner“, dann aber versunkener Gedanken und Denkbauwerke, religiöser Orthodoxien oder häretischer Schwärmereien ein Strukturbild europäischer Geschichte, ein System von „Kraftlinien“ als Leitfäden dem Betrachter zu entwerfen. Der Wiener Historiker scheut sich nicht, bisher verwendete, z. B. chronologische, Orientierungsbegriffe über Bord zu werfen; er muß nun aber neue Begriffe einführen, die z. T. in den hier vereinigten Essays nicht immer in unzweideutiger Klarheit aufleuchten. So spricht er von „Alt-europa“ und „Niedervolk“, von „Freiheitsräumen“ und „Freiheitszeiten“, läßt das 19. Jahrhundert erst 1945 enden. Nur das mehrfache Verwenden eines Begriffs zur Schilderung bestimmter, vergleichbarer Situationen oder aber die wiederholte Darstellung eines Vorgangs in einer anderen Arbeit bietet dem Leser Klärung. Es läßt sich auch verfolgen, für welche Figuren der Geschichte der Verfasser eine besondere Vorliebe hat, z. B. für Therese von Lisieux oder für Simone Weil, von der zweimal dasselbe Zitat aus „*Attente de Dieu*“ vorgeführt wird. – Unzweifelhaft: in der kühnen Sicht und Zusammenschau heterogener Phänomene und im bewußt betonten Eintreten für eine christliche Auffassung von „Geschichte“ und „Europa“ liegt der aktuelle und gegenwartsklärende Wert dieser Essays. In den beiden Büchern fehlt jegliches Eingehen auf Quellen, bleibt die wissenschaftliche Beweisführung aus und wird das Eingehen auf die Sekundärliteratur auf vereinzelte Anmerkungen beschränkt. Das ist kein Vorwurf, denn daß Heer wissenschaftlich zu arbeiten versteht, hat er außer in den schon anfangs erwähnten Werken mit seinen Aufsätzen in historischen Fachzeitschriften erwiesen. Hier ist ihm offensichtlich nicht um einen Gelehrtenstreit zu tun, strebt er keine fach-

liche Erörterung dieser oder jener These an; was hier cum ira et studio geleistet wurde, sind Skizzen zu einem noch zu zeichnenden eindringenden und eindringlichen Gesamtbild europäischer Geschichte aus dem Blickwinkel christlicher Einigung.

Diesem Bestreben dienen vor allem auch die Untersuchungen von „Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand“, die dem „religiösen und politischen Irrationalismus“ und dem „Europäischen Christentum im 19. und 20. Jahrhundert“ gewidmet sind. Der andere Band nennt noch weiter zurückliegende Stationen des geschichtlichen Weges: dem Mittelalter gelten die Erörterungen über „Politik und Weltanschauung“, über das Reich und den Heiligen Kaiser, es folgen ein Blick auf das untergehende Konstantinopel und zuletzt konzentrisch die Darlegungen über das Problem: Nonkonformismus – Dritte Kraft – Deutscher Katholizismus. Herausfordernd und richtungsweisend zugleich ist das Eingangskapitel über den „Bildungsauftrag des christlichen Historikers“. Hier gibt Heer seine Positionen und setzt Akzente: „Eine innere Geschichte Europas und seiner Nationen könnte so sichtbar werden und endlich an die Stelle der theatralischen Geschichtsklitterung mit ihren Haupt- und Staatsaktionen treten...“ Was Friedrich Heer mit dieser „inneren Geschichte“ meint, erklärt er so: „Erforschung des Substanzgehaltes, der Atomgewichte, der Zerfallszeiten der wichtigsten Elemente, die Geschichte bilden, und die mannigfachen Reaktionen und Aktionen, die diesem Zerfall etwa in einzelnen Persönlichkeiten und Gruppen entsprechen.“ Geschichte wird dann der Bericht über jenes ganz andere Geschehen, das nicht die Tagespolitik bestimmt und nach seinem Absinken in die Vergangenheit, irgendwann später, für wert befunden wird, die Schulbücher zu bereichern. Wenn der „christliche Historiker“ (wie Heer den „christlichen“ von anders gearteten abheben will, sagt er allerdings nicht!) seinem Auftrag nachgeht, wird er sein Augenmerk den Unterströmungen, den geistigen Brücken von Zeitalter zu Zeit-

alter, dem Erleiden der Menschen, der Völker zuwenden müssen; er muß von den „Schenkenden“, und den „Duldenden und Geduldigen“ künden, denen – nach Heer – die „Geschichte gehört“.

Berlin

Detlef C. Kochan

LEBENDIGE PSYCHOANALYSE

Freud in der Gegenwart. Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag. Band 6 der „Frankfurter Beiträge zur Soziologie“. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. Main 1957. 447 Seiten. 28.— DM

Im Jahre des hundertsten Geburtstages von Sigmund Freud, im Sommer-Semester 1956, veranstalteten die Universitäten Frankfurt und Heidelberg auf Initiative des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, also der Soziologen und Philosophen Horkheimer und Adorno, und des Heidelberger Mediziners Mitscherlich, den in diesem Band niedergelegten Vorlesungszyklus, um gegenüber der Verdrängung der Lehre Freuds in Deutschland und ihrer Aufweichung durch den „psychoanalytischen Revisionismus der verschiedensten Schulen“ den Versuch zu machen, „das lebendige Bewußtsein von Freud in Deutschland wiederherzustellen, zu zeigen, wie wenig überholt seine Theorien, wie aktuell sie gerade angesichts dessen sind, was man aus ihnen gemacht hat“. Die Vorträge der aus den USA, England und der Schweiz gekommenen Referenten zeigen vor allem, wie lebendig die Lehre geblieben ist, wie wenig, wenn überhaupt, sie sich dogmatisch versteift hat, wie aufgeschlossen sie gegenüber der seit ihrem Beginn vor etwa 60 Jahren fortschreitenden Veränderung der Familiensituation ist, wie sehr sich in den 25 Jahren seit ihrer Ausschaltung aus Deutschland ihre Techniken gewandelt und vervollkommen haben, besonders die der Kinderpsychologie. Gerade diese Veränderungen bedingen eine scharfe Reflexion auf den inneren Zusammenhang der Theorie gegenüber den aus ihr hervorgegangenen

Schulen, die nicht alle für die Psychoanalyse wesensmäßig unabdingbaren Grundeinsichten aufrechterhalten haben: die Anerkennung des Unbewußten, der Bedeutung der Kindheitssexualität – einschließlich des Ödipuskomplexes – und der Kindheitsgeschichte für die Entwicklung der Persönlichkeit, der Lehren vom Widerstand, der Verdrängung, der Übertragung und der Sublimierung.

Dagegen gehören nicht zu den wesentlichen Bestandteilen der „Psychoanalyse streng Freudischer Gestalt“ Freuds Analyse der Religion als Menschheitsneurose, noch der Freudsche Kulturpessimismus der Schrift vom „Unbehagen in der Kultur“. Gegenüber der ersten Theorie glaubt *Eduardo Krapf* in dem Vortrag: „Psychoanalyse und Religion“ aufzeigen zu können, daß beide miteinander vereinbar sind, und zwar als „Konkurrenz im Sinne des Zusammenlaufens auf das gleiche Ziel, des Wohlseins der Menschen, ihrer Gesundheit und ihrer Gewissensruhe“, wogegen doch zu fragen wäre, ob Gewissensruhe das Ziel etwa der christlichen Religion ist und in dieser Allgemeinheit das Ziel der Psychoanalyse sein darf.

In den wohl bedeutendsten Beiträgen des Bandes, den Vorträgen „Trieblehre und Freiheit“ und „Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse“ setzt sich der Philosoph *Herbert Marcuse* – auf der Grundlage der mit der Psychoanalyse methodisch zutiefst verwandten dialektischen Sozialphilosophie – mit dem Freudschen Kulturpessimismus auseinander und zeigt auf, daß, nachdem eine genügend hohe ökonomische Produktivität erreicht ist, der Zwang der entfremdeten Arbeit und damit ihre Verdinglichung zur Ware auflösbar geworden ist und die Arbeit Freiheit und Spiel werden kann: „Gewiß kann der Kontrast dieser Utopie mit der Wirklichkeit kaum größer vorgestellt werden, als er jetzt ist. Aber vielleicht ist gerade sein Ausmaß das Zeichen einer Grenze. Je weniger Verzicht und Entsagung biologisch und gesellschaftlich notwendig sind, desto mehr müssen die Menschen zu Instrumenten repressiver Politik

gemacht werden, die sie davon abhält, gesellschaftliche Möglichkeiten zu realisieren, auf deren Gedanken sie sonst alleine kämen. Vielleicht ist es heute weniger verantwortungslos, eine begründete Utopie auszumalen, als Zustände und Möglichkeiten als Utopie zu diffamieren, die längst schon realisierbare Möglichkeiten geworden sind.“ Diesen Beiträgen gegenüber fällt der Vortrag von *Franz Alexander* „Psychoanalyse und westliche Kultur“ (ganz im Gegensatz zu dem höchst lehrreichen Vortrag des gleichen Autors über „Psychosomatische Wechselwirkung“) ab, da Alexander offenbar die dialektische Sozialtheorie mit ihrer verhärteten und ideologisierten Form identifiziert.

Starkes Gewicht wird in der Vortragsreihe auf die geschichtliche Entstehung und Entwicklung der Psychoanalyse gelegt. Das entspricht dem erreichten Stadium einer gewissen Abrundung, die nicht mit Abgeschlossenheit verwechselt werden darf. Eine solche ist bei einem sich infolge der sich verändernden gesellschaftlichen Verhältnisse wandelnden Forschungsobjekt, der menschlichen Psyche, unzulässig.

Kiel Walter Mannzen

IM LICHT E KANDINSKYS

Johannes Eichner: Kandinsky und Gabriele Münter. 221 Seiten, 73 Abbildungen, darunter 16 Farbtafeln. 28.— DM

Hans Konrad Röthel: Gabriele Münter. 30 Seiten Text, 30 z. T. auch farbige Abbildungen. 8.80 DM. Beide im Verlag F. Bruckmann, München 1957.

Das malerische Werk Gabriele Münters ist von Anfang an, da sie den Künstlerinnen-Verein in München besuchte, weil die Akademien für Mädchen in jenen Jahren noch nicht zugänglich waren, eigenen, ausgeprägten Gesichts. Sie war 1877 in Berlin geboren worden, hatte in Bayern aber ihre künstlerische Heimat gefunden. Die glühenden Farben und die großzügig einfache Flächenaufteilung der süddeutschen Hinter-

glasbilder haben ihren Stil geprägt, weil sie ihrer Art zu sehen entsprachen. Sie befreit sich nach kurzer Zeit von der akademischen Schularbeit, setzt sehr früh ihren präzisen Strich an, den festen Kontur und die tiefen, satten Töne, in denen sie Alpenlandschaften, Interieurs und Stilleben malt. Kaum verändert, hat sie diese Diktion bis heute beibehalten, folgte in den Jahren des expressionistischen Aufbruchs, da sie unter den Revolutionären des „Blauen Reiters“ lebte, allein ihrer Natur, der Dogma, Grammatik, Schulverstand, Manifeste fremd sind, und blieb in sich ruhend, als die Kunst längst andere Wege ging.

Dennoch stehen ihre Person und ihre Malerei für den Historiker nicht im Schatten, doch im Lichte Wassily Kandinskys, der 1910 das erste abstrakte Bild des Jahrhunderts malte und dessen Gefährtin Gabriele Münter von 1901 bis 1914 war. Auch ihr 80. Geburtstag im vergangenen Jahre stand in seinem kühlen, saugenden Licht, als nicht ihre Ausstellung, sondern die des Kandinsky-Nachlasses aus ihrem Besitz den Brennpunkt des Interesses bildete. Fast hundert vor allem frühe Bilder, 27 Skizzenbücher, Aufzeichnungen und Briefe, eine Sammlung, die heute einen Millionenwert repräsentiert, vermachte Gabriele Münter überraschend der Stadt München. Niemand außer dem Freunde eines dreißigjährigen Zusammenlebens, *Johannes Eichner*, hatte um ihre Existenz gewußt. Aus genauer Kenntnis dieses vorzüglichen Quellenmaterials und aus mündlichen Berichten der Münter hat Eichner ein Buch der Erinnerung und der Freundschaft zusammengestellt, das zu gleichen Teilen, in Text und Abbildungen, Leben und Werk Kandinskys und Gabriele Münters gewidmet ist. Ein wenig zu breit vielleicht in den biographisch-persönlichen Angaben, den zuerst fruchtbaren und befeuernden, dann in untragbaren Spannungen und Mißverständnissen endenden Beziehungen der Malerin zu Wassily Kandinsky, der bei Kriegsausbruch nach Rußland zurückging, 1917 in Moskau heiratete, 1944 bei Paris starb.

Private Ereignisse dieser Art fixieren wohl ein Leben auf gewisse Strecken, bezeichnen Höhepunkte und Verzweigungen, fallen aber bald zurück hinter der Frage nach der von menschlichen Unzulänglichkeiten nicht abhängigen Bedeutung einer solchen Begegnung. Und da zeigt sich – wie es auch Eichner immer wieder ausspricht oder durchklingen läßt –, daß Gabriele Münter als Malerin mehr bei Jawlensky als bei Kandinsky gestanden hat, daß sie wohl einmal, im Jahre 1912, ein abstraktes Bild entwarf, daß aber auch dieses in seinen dunkelschweren Brauntönen mit Jawlenskys späten „Meditationen“ verwandt ist und nichts hat von der hektisch gelben Zerrissenheit Kandinskyscher Improvisationen. Schon früh bemerkte Kandinsky, ihr sei „nichts beizubringen“, sie habe „alles von Natur“. Er war der fanatisch Bohrende, nervös den geahnten Stil der Zukunft Suchende, Vertreter des schizothymen Typs; sei das frei und fraglos, ohne ernste Problematik sein Talent mit seinem Dasein verströmende, zyklenthym veranlagte Kind der Natur.

Die Gegensätze waren gewichtiger als die Gemeinsamkeiten; das betont auch *Hans-Konrad Röthel*, der in seiner reich und instruktiv bebilderten Studie über Gabriele Münter die entscheidende Begegnung ihres Lebens unter der Schillerschen Polarität sentimentalisch und naiv sieht. In Gabriele Münter hat die Natur über die Kunst den Sieg davongetragen, bei Kandinsky war es umgekehrt. Beide Arbeiten, vor allem die umfangreichere Eichners, erhellen, nicht aus Zeitproblematik und kunsthistorischer Entwicklung, vielmehr aus Anlage und Charakter zweier Künstler, einen geistesgeschichtlichen Wendepunkt unseres Jahrhunderts. Und wieder steht, gegen die Absicht der Autoren sogar, Gabriele Münter im Lichte des die Wende vollziehenden Kandinsky: beide Bände sind ein bedeutender Beitrag zur Literatur über die Geburtsstunde der Abstraktion in der Malerei.

Berlin

Claudia Hoff

DIE FELLINI-LEGENDE

Seit die Armee der Neorealisten, in Unordnung geraten und im Kampf mit einem desinteressierten Publikum, mißgünstigen Produzenten und engstirnigen Zensoren einstweilen auf der Strecke geblieben, dem italienischen Film nicht mehr die Richtung weist, erschien in den Ateliers der Cinecittà ein Talent, vor dessen Bedeutung sich bald auch die Anspruchsvollen verneigten. Federico Fellini wurde 1954 mit „La Strada“ – erst 34jährig – zum neuen Herold römischer Filmkunst. Vor dem kohärenten Stil dieses Films, vor seiner persönlich-suggestiven Art, Menschen zu zeichnen, streckten die Kritiker die Waffen; und sogar die traditionelle ideologische Opposition innerhalb der „seriösen“ Filmkritik schien auf einmal zugedeckt: „La Strada“ wurde von der katholischen Filmliga mit der Bestlisten-Ehre bedacht, fand aber die ebenso ungeteilte Zustimmung der kommunistischen Kritiker z. B. in Frankreich.

Dieses Phänomen allgemeiner Billigung wiederholte sich ohne bedeutende Abweichungen bei Fellinis späteren Filmen, „Il Bidone“ (1955) und den „Nächten der Cabiria“ (1956). Dem Chor einer „exklamativen“ Kritik, die die künstlerische Intuition Fellinis als letzte Weisheit filmischer Gestaltung feierte, stellte sich kaum ernsthafter Widerspruch entgegen; kritische Vorbehalte, soweit unverbesserliche Nörgler sie vorbrachten, bezogen sich meist doch nur auf dramaturgische Einzelheiten, um alsbald wieder der Genialität des italienischen Film-schöpfers Reverenz zu erweisen. Nur in Italien selbst (und neuerdings in Frankreich) machten sich Ansätze bemerkbar, zu einer kritischen Urteilsrevision im „Falle Fellini“ zu gelangen, sein filmisches Genre zu situieren in bezug auf die neorealistischen Traditionen, kurz, die Fellini-Legende – die ihren Niederschlag bereits in einer ganzen Literatur von Büchern, Broschüren und

exegetischen Artikeln fand – jenes mystifizierenden Lichtes zu entkleiden, das das Urteil im eigentlichen Sinne bislang suspendiert hatte.

Die Opposition gegen Fellini, soweit sie sich in Italien – vor allem unter den neorealistischen Kritikern – äußerte, gründete sich einmal auf das Mißtrauen gegenüber metaphysischen Heilsbotschaften wie in „La Strada“ und dem franziskanischen Wertsystem, das Fellinis Filme offenbaren; die Reserven dieser Kritiker galten aber auch dem Irrationalismus der Handlungsführung und insbesondere Fellinis Auffassung von filmischer Poesie.

Freunde wie Opponenten des Regisseurs haben es sich angewöhnt, seinen ersten Film – „I Vitelloni“ (1953) – aus der Polemik um sein Werk herauszunehmen. Der oft gehörte Hinweis auf die „Reinheit“, die dieser Film noch besäße, ist aber schon ein Teil der Fellini-Legende. Dabei soll nicht vergessen werden, was die „Vitelloni“ als künstlerische Leistung in einem Moment bedeuteten, als der italienische Film bereits gefährlich vom Verfall des Neorealismus und den Versuchungen des transalpinen Heimatgenres à la „Don Camillo“ unterminiert war. Tschechowsche Melancholie lag über dieser Chronik ereignislosen Lebens, über den sinnlosen Abenteuern und Vergnügungen einer Gruppe unselbständiger Halbwüchsiger aus der italienischen Provinz. Was den Zuschauer aus seiner gewohnten Passivität und den Kritiker aus der vom Kinobetrieb anerzogenen Gleichgültigkeit aufstören mochte, war jener geheime Rest an Unruhe und uneingestandener Verzweiflung, der hier hinter der Fassade des Lebens zum Vorschein kam. Aber bei aller „Diesseitigkeit“ des Films war es doch ein Fehler, das soziologisch-kritische Element in den „Vitelloni“ zu überschätzen. Deutlich zeigte sich schon hier der Autobiographismus Fellinis. Die „Vitelloni“ waren die Chronik seiner eigenen Jugend: „Immer

wieder war ich es, der aus meinen Personen sprach, nur mit einer anderen Stimme“, meinte er selbst. Dieser autobiographische Charakter seines Films, das halb träumerische Wiederentdecken der eigenen Erinnerung bestimmte Fellini zu einer Haltung verstehender Sympathie gegenüber seinen irrenden und unbewußt unzufriedenen, immer nur halb erwachsenen Helden. Schon damit mußte eine gewisse Mythisierung der Personen eintreten. Der Film verharrt im gleichen Zustand der Ungeklärtheit, der vagen Gefühle, die die „Vitelloni“ bewegen. Über den Zustand des Unbefriedigtseins weist nichts hinaus: Fellini stellt nicht die Frage eines „warum“; Analyse, Koordination des Geschehens, die zur Einsicht und damit zur Emanzipation führen könnte, liegen seiner Kunst fern.

„La Strada“ war eine andere Seite aus dem „geheimen Tagebuch“ des Regisseurs. Hier fand Fellini, auf der Suche nach der verlorenen Zeit, zum Lebensgefühl seiner Kindheit zurück: zu einem eigentümlich beziehungslosen Verhältnis zwischen eigenem Ich und dem Leben als einsamem, wunderbarem, aber auch schrecklichem Abenteuer. Die Isoliertheit seiner Personen von ihrem Milieu, ihr Leben außerhalb aller Verbindungen, spiegelte eine Seite seines eigenen Innern – weit mehr als etwas sozial Konstatiertes. Für Fellini waren Gelsomina und Zampano (wie schon die „Vitelloni“) kaum Personen „objektiven“ Daseins, sondern Verkörperungen einer inneren Haltung, von états d'âme. Von hierher erklärt sich der Mangel an rationaler Struktur in diesem und anderen Filmen Fellinis. „Sein Stil“ – so formulierte der italienische Kritiker Renzo Renzi (in „Federico Fellini“, Guanda Ed., 1956) – „bringt keine wirkliche dramatische oder erzählerische Entwicklung zustande, er ist dafür in der Lage, suggestive Fragmente zu schildern; ... die Phantasie des Autors steht ständig im Konflikt zwischen seiner Fähigkeit, das bedeutungsvolle und wunderbare Detail zu beschwören, und seiner fundamentalen Unfähigkeit, es in

einen geordneten, rationalen Zusammenhang zu bringen.“

Das Symbolhafte der Personen aus „La Strada“ legt wohl den Grund für ihre individuelle „Wahrheit“; gleichzeitig aber schlägt es auf ihre Existenz im Film zurück: das bloß „Stellvertretende“ aller Erscheinungen, die die Kamera nur in ihren Konturen erfaßt (und gerade dadurch „magisch“ verwandelt), verhindert, daß sich im Bewußtsein der Personen wirklich etwas verändert, verhindert aber auch eine echte Wechselwirkung zwischen Personen, Milieu und Landschaft: Bezeichnenderweise sind die Landschaften aus „La Strada“, jene merkwürdige Welt aus Bretterzäunen, Niemandsland und Heideflächen, durchaus den „Seelenlandschaften“ der expressionistischen Filme verwandt, die auch nicht „für sich“, sondern nur als Projektionen der Innerlichkeit da waren.

Dieser allmählichen Auflösung objektiver Wirklichkeit unter dem introspektiven, zurückschauenden Blick Fellinis entspricht, auf einer anderen, ethischen Ebene, sein Glaube an die Beständigkeit der franziskanischen Ideale. Die franziskanischen Werte – Demut, Zufriedenheit, Unterwürfigkeit, Einfachheit im Geist – leuchten am Horizont seiner überwiegend schwarz in schwarz gezeichneten Welt auf, gleichsam als Kristallisationspunkte möglicher menschlicher Neuordnung.

Der Mystizismus seiner Anschauungen vom Leben gewinnt bei Fellini allerdings kongeniale Gestalt: sein Absehen von psychologischer und sozialer Logik des Handlungsaufbaues, sein Sich-Hingeben ans Wunderbare und Rätselhafte bedingen die Leidenschaft im Ausdruck, die Suggestibilität seiner Filme – einen Eindruck, der jedoch stets nur der einer momentanen Impression ist.

„Il Bidone“ hat man, seiner mehr diesseitigen Anlage halber, als eine Rückkehr Fellinis zu realistischeren Prinzipien der Gestaltung werten wollen. Der Film beschreibt die Geschichte eines alternden Gauners, der an sich selbst verzweifelt und

darüber zur Reue gelangt. Aber „Il Bidone“ verrät – bei aller Vollendung des Details – nicht nur Fellinis Unfähigkeit, zwischen einem intuitiv gegebenen und rational gefundenen Urteil zu unterscheiden (der Film gibt sich äußerlich mehrmals die Form einer sozialen Attacke), sondern auch eine Konfusion von Autor und Person. Fellini identifiziert sich mit dem alternenden Gauner; gleichzeitig möchte er dessen Person aber objektivieren. Daher resultieren Unstimmigkeiten in der Mechanik der Handlung (Verschwinden und Auftauchen von Protagonisten, unmotiviertes Einführen von Personen als „Thesenträger“). Fellinis Tendenz zum Lyrischen, seine Begabung, ein Fragment so überzeugend zu schildern, als ob es das Ganze wäre, läßt die irreguläre Existenz der Bidonisten als schlechtweg gültig für das Leben erscheinen, und aus der Intensität dieses Eindrucks bezieht der Film seine eminente Wirkung – aber die „Identität von legaler und bidonistischer Gesellschaft“, die fellini-freundliche Kritiker stipulierten, mag zwar beim kritischen Betrachter sich als Denkresultat ergeben, ist an sich aber im Film keineswegs angelegt. Im Gegenteil, die Bidonisten leben in einer von den „gewöhnlichen“ Menschen durchaus abgetrennten Welt. Die Mystifikation im Film zeigt sich immer dort, wo Fellini nach dem „Positiven“ Ausschau hält: die letzte Begegnung zwischen dem Gauner und dem gelähmten Mädchen grenzt ans Erbauungsdrama; daneben erscheint dann das Dasein der „Armen“ (im geistigen wie materiellen Sinne) als vorbildlich: man entäußere sich seiner Ansprüche, man lerne es, sich zu bescheiden ... Immerhin bemüht sich Fellini in „Il Bidone“, die Bidonisten nicht als pittoreske Helden, erwachsen gewordene, liebenswerte Vitelloni hinzustellen, sondern zu einem Urteil über sie zu finden – wenn zu keinem sozialen, so doch zu einem moralischen (darin liegt aber schon der entscheidende Widerspruch des ganzen Films).

Daß Fellinis Werk wirklich ein fortlaufen-

des autobiographisches Bekenntnis enthält – nicht im Sinne reproduzierter Ereignisse, sondern immer wiederkehrender, neu variiert Grundanschauungen – erwies sich abermals mit den „Nächten der Cabiria“. Auch in dieser Geschichte einer „Armen im Geiste“ findet sich der Sinn für das Mysterium, für bittere Kontraste, für Allegorien und der Glaube an die Erlösung, die den Einfachen und Erniedrigten zuteil wird. Aber nicht die moralischen Positionen Fellinis, auch nicht gewisse Mängel des Szenarios sollte die Kritik an diesem Film aufgreifen: Der Untersuchung wert scheint eher die zunehmende Leichtfertigkeit, mit der Fellini Situationen „vortäuscht“ – an Hand eines Inventars von Einstellungen, die nachgerade zu Gemeinplätzen der fellinischen Symbolsprache geworden sind. Fellini fabriziert ausgefallene Situationen, in denen er – und nicht im Alltag! – dann das „Wunderbare“ entdeckt. Die Dialektik der Handlung löst sich mehr und mehr in symbolistische Kunstgriffe auf. Bestimmte absonderliche Randelemente der Landschaft und des Dekors sind Ausdruck fellinischer „tics“; zusammen ergeben sie eine ganze Mythologie. Besonders in Frankreich, wo es eine „metaphysische“ Schule der Filmkritik gibt, widmete man sich der Ausdeutung fellinischer Symbole, von denen Geneviève Agel (in ihrem Buch „Les chemins de Fellini“) sogar eine ganze Zusammenstellung veröffentlichte. So ist das Meer in Fellini-Filmen „Symbol mystischer Evasion“. Auch die Mauern sind bei Fellini von Bedeutung: sie erscheinen meistens in nächtlichen Szenen und sind dann, dank einer eigenartigen Beleuchtung, „mit kleinen fellinischen Lichtern besetzt“ (G. Agel). Die nächtliche Straße führt mit Sicherheit auf den fellinischen Platz. In seiner Mitte steht ein Brunnen („Vitelloni“, „La Strada“), der vielleicht auf einen „ungestillten geistigen Durst hinweist“. Neben dem Brunnen spielt ein „schwarzer und verzweifelter Wind“ (G. Agel) mit herumliegenden schmutzigen Papieren. Dann ...

durchquert eine geistliche Prozession das Bild von rechts nach links. Einen anderen wichtigen Platz bei Fellini nehmen auch die weiten Heideflächen ein („La Strada“, „Cabiria“) – „ihre Leere überläßt den Platz einer okkulten Gegenwart, die die Personen dazu bringt, mit neuen Augen um sich zu blicken“ (Fellini). Telegraphenpfähle, Gerüste, Gitterzäune, Gasometer, alle in ein trostloses Grau getaucht, sind weitere Bestandteile dieser Welt.

Diese „ideogramatische“ Sprache Fellinis, sein Inventar magischer Formeln, wird von der Kritik – soweit sie sich mystifizieren läßt – im allgemeinen als bedeutende Leistung der fellinischen Poetik gesehen. Dabei ist dies eine Poetik abstrakter Allegorien, nicht die der Praxis: bei Fellini sind die Dinge „von vornherein“ mit der Eigenschaft des Poetischen ausgestattet – sie wird ihnen nicht erst durchs Geschehen zuteil. Die Unverbindlichkeit dieser Art von intuitivem Lyriismus tritt mit jedem neuen Film Fellinis deutlicher zutage. Seine Ästhetik ist eigentlich ohne Zusammenhang: da ist wohl die Poetik des einsamen Menschen – aber das Einzelne tritt

nicht in Beziehung zu ihr, lebt nicht in der Wirklichkeit des Geschehens, sondern wird sofort absorbiert, auf sich selbst gestellt, wird zum symbolischen Schema, zur Legende, zum Mythos. Das spricht nicht gegen das „Talent“ des Regisseurs, sondern klärt nur seinen Standpunkt und sein künstlerisches Verfahren, welches zu dem der „klassischen“ Neorealisten diametral im Gegensatz steht. Fellini verzichtet auf die Entdeckung der Welt außerhalb des Feldes seiner Erinnerung; er löst die Gegenwart in Vergangenheit auf; er vermag nicht, zu einer Lösung der Probleme des Menschen im Menschen selbst zu finden, wie dies noch das tragende Motiv der Neorealisten Visconti, De Santis und Zavattini gewesen war. Ihre Filme griffen in die Gegenwart ein, weil die Gegenwart in sie eingriff. Sie strebten danach – ähnlich wie Pavese, Vittorini und Pratolini auf literarischem Gebiet –, den Autobiographismus, die subjektivistische Einschränkung der Wirklichkeit zu überwinden. Daß offenbar nicht mehr ihre, sondern Fellinis Kunst heute Chancen hat, mag nachdenklich stimmen. *Ulrich Gregor*

NOTIZEN

Von CESARE PAVESE (1908-1950) erscheinen demnächst im Claassen Verlag Hamburg in der Übersetzung von Catharina Gelpke die „Gespräche mit Leuko“, denen wir den Dialog zwischen Achill und Patroklos entnommen haben.

GEORG SIEBERS, geb. 1914, veröffentlichte die Werke „Die Krise des Existentialismus“ (1949) und „Die kausale Notwendigkeit und das kausale Werden. Untersuchungen zur Krisis des naturwissenschaftlichen und mathematischen Denkens“ (C.H. Beck 1951).

Die Gedichte GOTTFRIED BENNS sind einem im Limes Verlag, Wiesbaden, herauskommenden Band nachgelassener Dichtungen entnommen.

CHRISTINE LAVANT, geb. 1915, war zweite Preisträgerin des Lyrik-Preisaus Schreibens der NDH.

Professor RICHARD ALEWYN bittet um die Berichtigung, daß sein in Heft 43 abgedruckter Beitrag „Ein Wort über Josef v. Eichendorff“ betitelt sein soll.

Einladung zur Subskription

Johann Hinrich Wichern • Ausgewählte Schriften

Herausgegeben von Professor Karl Janssen, Münster

Band 1

*Wicherns Leben und Werk. Schriften zur sozialen Frage. 1956. 296 Seiten
Leinen 19.80 DM, Subskriptionspreis 16.80 DM*

Band 2

*Pädagogische Schriften. 1958. 336 Seiten. Leinen 22.- DM, Sub-
skriptionspreis 18.70 DM*

Band 3

*Denkschrift über die Innere Mission. Schriften zur Gefängnisreform
Systematisches Gesamtregister*

*Der Subskriptionspreis erlischt bei Erscheinen des zweiten Bandes im April
dieses Jahres. Er wird bei Abnahme des Gesamtwerkes gewährt*

Wie umfassend das gesamte Gedankengut Wicherns war, wird erst dann deutlich, wenn man sich genauer mit ihm beschäftigt. Die Neuherausgabe der Werke Wicherns in der vorliegenden Form ist deshalb besonders zu begrüßen, weil die entscheidenden Grundgedanken dieses großen Bahnbrechers der Inneren Mission noch immer von einer überraschenden Aktualität sind. Ich wünsche dieser Neuherausgabe von Wicherns Schriften, daß sie das Nachdenken der Christenheit über ihre karitative Verpflichtung aufs neue in Bewegung setzt, daß sie ihr kräftige Impulse vermittelt und daß sie etwas von jenem prophetischen Geist wiedererweckt, der in Wichern lebendig war.

Landesbischof D. Lilje, Hannover

*Bestellungen nimmt Ihr Buchhändler entgegen. Einen ausführlichen Prospekt
erhalten Sie beim*

CARL BERTELSMANN VERLAG
GÜTERSLOH

GÜNTER BLÖCKER

DIE NEUEN WIRKLICHKEITEN

Linien und Profile der modernen Literatur

„Es ist nach dem Krieg kein Essayband über moderne Literatur erschienen, der es mit Günter Blöckers ‚Neuen Wirklichkeiten‘ aufnehmen könnte. Wo gab es seither eine so bedeutende und umfassende Kenntnis der modernen Literatur überhaupt und wo wurde jemand diesen so verschiedenen Temperamenten, Begabungen, Talenten und den wenigen Genies so gerecht?“

Frankfurter Neue Presse

„Blöckers blanke Intelligenz gehört zu den verheißungsvollsten Erscheinungen der zeitgenössischen deutschen Literatur. Eine übernationale Literatur-Konzeption ist ihr vorgegeben und ganz selbstverständlich. Eine solche Begabung ist stellvertretend für das Ganze einer Literatur, in welcher der Kult der Hoffnungslosigkeit vielfach zu einem ungeprüft übernommenen Schlendrian ausgeartet ist. So bequem macht es sich Blöcker nicht. Im Vergangenen zeigt er Ansatzpunkte neuen Werdens, mit einer zugriffigen Intensität. Seine Kritik ist Ansporn für Mut und musische Wachheit, seine Erwartungen haben das Naturrecht des Lebens und alle Berechtigung auf Grund seiner außergewöhnlichen Gaben und ihrer Leistung. Gruß ihm!“

Max Rychner in Die Tat, Zürich

372 Seiten · Leinen 13,80 DM

ARGON VERLAG BERLIN W 35

LYRISCHE BLÄTTER

Herausgeber: Hans-Christian Kirsch · Reimar Lenz · Ansgar Skriver

*bringen junge Autoren
erscheinen zweimonatlich
kosten eine Mark pro Heft*

Im Februar 1958: **Gedichte junger polnischer Autoren**

Redaktion: Karl Dedecius

Beiträge von: Anna Bockowska, Stanislaw Chacinsky, Bogdan Czaykowski, Lukasz Czerwicz, Zbigniew Lawrynowicz, Tadeusz Sliwiak, Teresa Socha-Lisowska, Tadeusz Szaja und anderen

Ein Urteil: ... Sie alle bemühen sich um eine neue Artikulierung des Gedichts, unabhängig von dem, was sie als gang und gäbe ansehen. Es weht viel frischer Wind auf den Seiten der „Lyrischen Blätter“. ... *Karl Krolow*

Bitten Sie Ihren Buchbändler um ein Probeheft!

Ansgar Skriver Verlag · Berlin-Dahlem

Neuerscheinungen im Frühjahr 1958

FRIEDRICH SCHILLER

Sämtliche Werke

In Zusammenarbeit mit Herbert Stubenrauch herausgegeben von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Jeder Band etwa 1200 Seiten. Subskriptionspreis für die gesamte Ausgabe: in Leinen ca. 96.- DM, in Ganzleder ca. 136.- DM. Preis jedes Bandes bei Einzelbezug in Leinen ca. 29.- DM, in Ganzleder ca. 38.- DM. Die Bände erscheinen in halbjährlicher Folge. Band I erscheint im Frühjahr 1958.

Ausführlicher Sonderprospekt liegt vor.

KARL SCHLECHTA

Der Fall Nietzsche

Aufsätze und Vorträge. Ca. 146 Seiten, kart. 4.80 DM

EUGEN ROTH

Unter Brüdern

Geschichten von meinen Söhnen. Ca. 96 Seiten, in Leinen ca. 7.20 DM

CYRUS ATABAY

An- und Abflüge

Gedichte. 80 Seiten, kart. ca. 7.80 DM – Cyrus Atabay erhielt im Dezember 1957 den Hugo-Jacobi-Preis für Junge Lyriker.

JUNGE LYRIK 1958

Eine Auslese. – Im Auftrage der Hugo-Jacobi-Stiftung herausgegeben von Hans Bender. Ca. 64 Seiten, Pappband ca. 5.80 DM

GERD GAISER

Aniela

Erzählung. 50 Seiten, in Leinen 3.40 DM

RUDOLF BACH

Klage und Lob

Gedichte. 96 Seiten, bibliophiler Pappband ca. 9.80 DM

JAKOB BIDERMANN

Cenodoxus

Drama. 160 Seiten, kart. 4.80 DM. Erscheint anlässlich der Aufführungen in München und Bad Hersfeld

CARL HANSER VERLAG MÜNCHEN 27



HERZKUR IM FRÜHLING



*Neue Herzkraft für morgen
schenkt eine Thermalkur
im Frühling mit den
naturwarmen Quellen von*

BAD SALZUFLEN



TEUTOBURGER WALD
HERZ UND KREISLAUF

Prospekte: Reisebüros u. Kurverwaltung

Frühjahrsneuerscheinungen 1958
aus dem Ernst Klett Verlag Stuttgart



Walter
Höllerer

ZWISCHEN KLASSIK UND MODERNE

(Lachen und Weinen in der Dichtung einer Übergangszeit. Ca. 464 Seiten. Leinen ca. 24.50 DM). Das Buch interpretiert deutsche Dichtung zwischen Goethes und Heines Tod. Die geläufige Auffassung, daß die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts ohne entscheidende eigene Impulse sei, wird dabei widerlegt. Die Untersuchungen gehen aus von der sprachlichen Gestaltung des Lachens und Weinens, weil kaum in einer anderen Epoche so wie in dieser Zwischenzeit Lachen und Weinen, die äußersten Grenzen menschlichen Verhaltens, als bestimmende Bilder in der Dichtung auftreten.

Armin
Müller

BIOS UND CHRISTENTUM

(Ca. 260 Seiten. Leinen ca. 14.80 DM). Armin Müller gehört zu den selten gewordenen Begabungen, die in den verschiedensten Wissensgebieten zu Hause sind, in der Biologie und Medizin, der Theologie und Philosophie. Er greift ein aktuelles geistiges Problem unserer Zeit auf: die Überbrückung der Kluft zwischen Religion und Naturwissenschaft. Der Autor ist Christ, aber er setzt sich mit der Kultur- und Leibfeindlichkeit der evangelischen Theologie auseinander. Er versucht zu zeigen, daß die Welt des Organischen und Anorganischen nicht nur von den starren Gesetzen der Materie beherrscht wird, sondern daß überall Kräfte am Werk sind, die auf Beseelung schließen lassen. So sieht der Autor Zeugnisse der göttlichen Macht im ganzen Naturgeschehen, im Menschenbild und in den verborgenen Zusammenhängen von Krankheit und Gesundheit. Ihm geht es darum, eine neue Ehrfurcht vor den göttlichen Geheimnissen zu wecken.

Blinder schrieb einen Bestseller

Dänemarks beliebter Rundfunksprecher veröffentlichte Autobiographie

Eigenbericht der WELT

Kopenhagen, 10. September 1957

„Die Sterne verbleichen“ von Karl Bjarnhof. Hunderttausende Dänen haben dieses erschütternde Buch gelesen. In den nächsten Tagen kommt der Schlüsselroman von den Erlebnissen des allmählich erblindenden Knaben in schwedischer und norwegischer Übersetzung heraus. Bald auch in anderen Sprachen. *) Mag sein, daß man dieses schlichte, ergreifende Lebensbild einmal neben den Werken Helen Kellers in die Hände jener Kinder und Eltern legen wird, die am eigenen Schicksal die Schmerzen und Leiden erfahren mußten und Trost suchen, wenn ihnen das Augenlicht zu schwinden beginnt.

„Du sprichst vom Sternenhimmel“, fragt ein blindes Mädchen Bjarnhof, als er in die Blindenschule kam, „wie sieht er aus?“ Der Junge schließt die kaum noch sehenden Augen und beschwört eine Vision: „Wie die Blindenschrift, wie eine illuminierte Blindenschrift – wenn du dir das vorstellen kannst“, antwortet er.

Er hatte die Sterne gesehen, ehe es Nacht um ihn wurde, und er begann, mit den Fingerspitzen die Punkte der Brailleschrift zu deuten.

In seinem 20. Lebensjahr entschwand die letzte Hoffnung, daß er jemals wieder sehen könnte. Aber sein Sinn für Humor und seine Güte blieben.

Karl Bjarnhof ist seit zehn Jahren Dänemarks beliebtester Rundfunksprecher. Er hat Tausende Leute, berühmte und unbekannte, vor dem Mikrophon interviewt, in klugen, freundlichen Fragen ihr Profil für den Rundfunkhörer lebendig werden lassen. Teilnahmsvoll und liebenswürdig erkundete er die Gedanken und Erlebnisse dieser Menschen, von denen die wenigsten wußten, daß die auf sie gerichteten Augen hinter der Hornbrille nur ihre Gegenwart wahrnehmen, sie aber nicht erkennen konnten.

Karl Bjarnhof bewegt sich so unbeschwert und selbstsicher, daß kaum jemand vermuten kann, daß er seit 40 Jahren des Augenlichts beraubt ist. Mit der Schilderung seines eigenen Lebensschicksals – „die schmerzhaften Tatsachen mit dichterischer Freiheit behandelt“, wie er es erklärt – hat er jetzt seine vielen Bewunderer, die bisher nur seine Stimme kannten, überrascht.

Der blinde Junge verließ das ärmliche, fromme Arbeiterheim, in dem er aufgewachsen war, machte seine Reifeprüfung in der Blindenschule, wählte die Musikerlaufbahn und wurde Cellist. Er schrieb kleine Novellen und Essays, redigierte die Kulturseite einer Zeitung und kam dann, auf dem Umwege über die musikalische Abteilung, in die Vorlesungsredaktion des dänischen Rundfunks. Er diktierte seine Artikel und Novellen seiner Frau. Seine Tochter Hannah, heute eine bekannte Schauspielerin, lehrte er die Sprechkunst.

Sein Roman ist nicht nur ein menschliches Dokument, eine Schilderung eines dänischen Kleinstadtheims um die Jahrhundertwende, sondern zugleich auch ein dichterisches Werk. Der demnächst erscheinende zweite Band ist bereits im voraus vergriffen.

E. M. S.

*) Deutsche Ausgabe unter dem Titel „Frühe Dämmerung“. Aus dem Dänischen übertragen von Albrecht Leonhardt, 318 Seiten. Leinen 11,50 DM bei

B E R T E L S M A N N

erschieden und durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Im 8. Jahrgang erscheint

HORTULUS

Illustrierte Zweimonatsschrift für neue Dichtung

Herausgegeben von Hans Rudolf Hilty

Besondere Kennzeichen sind

- ▶ HORTULUS ist die einzige namhafte Zeitschrift des deutschen Sprachraums, welche *ausschließlich durch dichterische Texte* (Gedichte, Proben aus dramatischen und epischen Werken) einen Einblick in das literarische Schaffen der Gegenwart vermittelt. Die Zeitschrift bringt keine Kritiken und Essays. Alle Beiträge sind *Erstdrucke*.
- ▶ Neben Erstdrucken dichterischer Texte aus dem ganzen deutschen Sprachkreis bringt HORTULUS auch *Erstübertragungen neuer Dichtung aus andern Sprachen*. Und wie bei den deutschen Beiträgen so ist die Zeitschrift auch bei diesen Proben aus andern Sprachkreisen auf *Entdeckungen* aus.
- ▶ Besondere Aufmerksamkeit widmet HORTULUS den *Arbeiten jüngerer Schweizer Autoren*, deren Schaffen unter dem Gesichtswinkel der gegenwärtigen europäischen Dichtung bedeutungsvoll ist. Der Leser in Deutschland erhält durch die Zeitschrift ein umfassendes Bild von der Lebendigkeit der jungen Schweizer Dichtung.
- ▶ Sorgfältig abgestimmt auf die Textbeiträge, bringt HORTULUS auch *Proben moderner Buchgrafik*. Jedes Heft enthält ein Kunstblatt als Beilage (meist einen Originalholzschnitt) und mehrere grafische Beiträge im Text.

Zu den Mitarbeitern gehören

- ▶ *Dichter* wie: Ilse Aichinger, Hans Arp, Ingeborg Bachmann, Enrique Beck, Christine Busta, Paul Celan, Jean Gebser, Walter Groß, Alexander Xaver Gwerder (Nachlaß), Walter Höllerer, Erwin Jaeckle, Eugène Ionesco, Karl Krolow, Herbert Meier, Henri Michaux, Kuno Raeber, Georges Schehadé, Wieland Schmied, Urs Martin Strub und viele andere.
- ▶ *Grafiker* wie: Hans Erni, Emanuel Jacob, Imre Reiner usw.

Jahresabonnement (6 Hefte) DM/SFr. 12.-, öS. 72.-. Bestellen Sie mit einer Postkarte die Zeitschrift oder vorläufig ein kostenloses Probeheft beim Verlag! „Der Betrag, den es einzusetzen gilt, ist gering, der Gewinn für Sache und Leser groß“ („Die Tat“, Zürich).

HORTULUS im TSCHUDY-VERLAG St. Gallen/Schweiz

Im 11.-30. Tsd. erscheint:

Luc. H. Grollenberg · Bildatlas zur Bibel

*Übersetzt und herausgegeben von Professor Hermann Eising. Mit einem
Vorwort von Professor Johannes Hempel*

*164 Seiten mit 36 achtfarbigen Karten und über 400 Fotografien und
Zeichnungen. Großformat 27 × 36 cm. Leinen 38.- DM, Teilzahlungspreis
41.40 DM (6 Raten zu je 6.90 DM)*

Es wäre ein vergebliches Bemühen, mit einer Besprechung diesem großangelegten und großartigen Unternehmen auch nur annähernd gerecht zu werden. Der Zweck jedenfalls ist eindeutig erreicht: Die häufig von einem mythologischen Nebel verhüllten geschichtlichen Vorgänge, wie sie sich im Alten und Neuen Testament darstellen, in aller Präzision und mit allen Einzelheiten so vorzulegen, daß der Leser und Beschauer ein rechtes Bild davon erhält.

Hessischer Rundfunk, Frankfurt/Main

Das Werk ist großartig in der Art seiner Anlage und Durchführung; man spürt in jedem Bild und in jeder Zeile die Sorgfalt, mit der es gearbeitet und zusammengestellt ist. Ich kenne kein Werk aus dem Gebiet der biblischen Forschung der letzten Jahre, dem so ungeteilt zugestimmt werden kann und dem ich so ungeteilt wünschen möchte, daß es in viele Hände kommt, von vielen Menschen gelesen wird und ihnen den Weg in diese ungeheuerliche Welt der Heiligen Schrift eröffnet.

Prof. F. Leist in „Pädagogische Welt“, München

Ihr Buchhändler wird Ihnen das Buch gern vorlegen

CARL BERTELSMANN VERLAG

GÜTERSLOH

Du Mont Kunstbücher



Horst W. und Dora J. Janson

Malerei unserer Welt

320 S. mit 103 Farbtafeln und 397 Abb. in Tiefdruck.
39,- DM

„Wer dieses Werk sein eigen nennt, ist zugleich Besitzer einer Sammlung von sehr guten Reproduktionen der besten und interessantesten Gemälde der Welt, zu der er immer wieder greifen kann.“
Wiener Zeitung

Bernard S. Myers

Die Malerei des Expressionismus

396 S. mit 400 Abb., davon 36 Farbtafeln. 59,- DM
„Ein ‚Standardwerk des deutschen Expressionismus‘, ein Werk, das fortan als Grundlage für alle Studien auf diesem Gebiet zu gelten hat.“

Dr. W. Schmalenbach im Bucherverzeichnis
Sachse & Heinzelmann

Michel Seuphor

Piet Mondrian

444 S. mit 35 Farbtafeln, 172 einfarbige Abb. und 441 Abb. im Gruppenkatalog. 72,- DM

„Mondrian ist heute aktueller denn je geworden... Darum ist die Freude über dieses Buch überall spontan und groß.“

Alfred Roth im Werk, Zürich

Tagebücher Paul Klee

Herausgegeben von Felix Klee

450 S. mit 16 Persönlichkeitsfotos und 46 Zeichnungen.
28,- DM

„Ein auf jeder Seite neue Einsichten vermittelndes Dokument ist uns hier zugänglich gemacht worden.“
E. M. Landau in den Neuen Zürcher Nachrichten

Hans Fehr

Emil Nolde

Ein Buch der Freundschaft

184 S. mit 10 Farbtafeln, 5 Persönlichkeitsfotos und 16 Strichzeichnungen. 18,- DM

„Man legt das Buch erst aus der Hand, wenn man es ganz gelesen hat.“

Neue Ruhr-Zeitung, Essen

Fritz Baumgart

Geschichte der abendländischen Plastik

388 S. mit 10 Farbtafeln und 171 Abb. 35,- DM

„Der Band eignet sich im besonderen als einführende Orientierung für Studenten.“

Der Tagesspiegel, Berlin

Meyer Schapiro

Paul Cézanne

129 S. mit 49 ganzseitigen Farbtafeln und 13 Abb.
34,50 DM

„Für den, der die unmittelbare Anschauung will, ist dies zweifellos die ideale Publikation.“

Die Gegenwart, Frankfurt am Main

Meyer Schapiro

Vincent van Gogh

132 S. mit 50 ganzseitigen Farbtafeln und 26 Abb.
34,50 DM

„Das Buch gehört zum Hervorragendsten, was je über Vincent erschienen ist.“

Hamburger Abendblatt

Robert Goldwater

Paul Gauguin

144 S. mit 48 ganzseitigen Farbtafeln und 57 Abb.
34,50 DM

Auf 48 großen Farbtafeln wird ein Überblick über alle Schaffensperioden des Künstlers geboten.

Im Zwischenreich

Aquarelle und Zeichnungen von Paul Klee

Bildbeschreibungen von W. Grohmann, W. Schmalenbach u. a., Einführung von W. Haftmann. Mit 16 Farbtafeln in Offset und 16 Strichzeichnungen.
48,- DM

„Ein ganz und gar außergewöhnliches Buch... Der Band gehört gewiß zu den paar allerschönsten Büchern, mit denen dieser Herbst uns beschenkte.“

Erhart Kästner in der Schwäb. Landeszeitung

Geoffrey H. S. Bushnell

Peru

Von den Frühkulturen zum Kaiserreich der Inka

220 S. mit 1 Farbtafel, 71 Abb. in Tiefdruck und 12 Zeichnungen. 15,80 DM

George C. Vaillant

Die Azteken

Ursprung, Aufstieg und Untergang eines mexikanischen Volkes

352 S. mit 1 Farbtafel, 100 einfarbigen Abb. und 74 Zeichnungen. 23,- DM

Tamara Talbot-Rice

Die Skythen

Ein Reitervolk an der Zeitwende

262 S. mit 1 Farbtafel, 62 Abb. in Tiefdruck und 69 Zeichnungen. 19,- DM

VERLAG M. DU MONT SCHAUBERG KÖLN

